شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

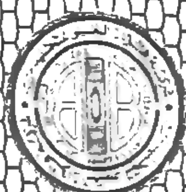
(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء الخامس

دار نقطة
للنشر والتوزيع





شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

٥

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

توزيع

مؤسسة الضحى
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الظريف - بناية عيدو
تلفون: ٠٠٩٦١١٧٥٠٩٥٢ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١
البريد الالكتروني : chahrour.mohd2@gmail.com

وقل رب زدني علما

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٤٧ هـ
٢٠٢٥ م

دار نقطة
للنشر والتوزيع

00905449692940
00971 503815433
nokta.pub23@gmail.com
noktapub23
Noktapublish

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء الخامس

دار نقطة
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

«القطب الثالث من هذا الكتاب:
في كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول»

أي هذا هو من هذا «الكتاب» -وهذه الإشارة أشير بها إلى ما في ذهن المصنف من مادة هذا القطب المعرفية باعتباره وعاء لها، وهذه الإشارة مجازية لأنها إشارة إلى أمر اعتباري وهو ما في الذهن من هذه المعرفة، وأسماء الإشارة موضوعة ليشار بها إلى أمر محسوس-.

وهذا القطب معقود وموضوع «في» بيان «كيفية» وطريقة «استثمار» يعني أخذ واستنباط «الأحكام» الشرعية «من مثمرات»ها التي هي هذه «الأصول» التي سبق ذكرها وقوله: «مثمرات» فيه استعارة تصريحية كما هو واضح.

«ويشتمل هذا القطب» ويحتوي «على صدر» بفتح الصاد وسكون الدال، ولعله قد سماه صدرا باعتبار وقوعه في أول هذا القطب طبعا ووضعا، «و»على «مقدمة» بفتح الدال وكسرها وهو ما يتقدم الشيء ويكون له به اتصال حقيقي أو اعتباري، وقد تقدم بيان مأخذها وما تنقسم إليه في المقدمة المنطقية، «و»يشتمل كذلك على «ثلاثة فنون» جمع فنّ وهو النوع والضرب من الشيء، وهذه الفنون هي ضروب من هذا القطب: -كيفية استنباط الحكم الفقهي وأخذه من أدلته؛ أي جنيه من مثمراتها- فهو جنس لها وهي أنواع له منها يتركب؛ وهذه الفنون الثلاثة:

الأول منها: في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع.

والثاني: منها الفحوى والإشارة.

والثالث: المعقول.

هذا هو متضمن هذا القطب ومحتواه فلنصر إلى إيراد ذلك مفصلا موضوعا على بساط النظر مبسوطا منشورا لتحصيله ومعرفته قائلين وبالله -تعالى- التوفيق.

«صدر القطب الثالث»

أي هذا هو «صدر» هذا القطب الذي هو «القطب الثالث» وهو معقود وموضوع في بيان قدر هذا القطب ومنزلته؛ لتتصور حقيقته وما هو عليه في واقع الحال وليوضع حيث يحق أن يوضع، وليطلب تحصيل مضامينه المعرفية والنظرية بالهمة التي توجبها أهميته.

ولدرك ذلك كله نقول -مبينين هذا الأمر-: «اعلم أن هذا القطب» -بما انطوى عليه من أدوات وآلات تقتنص بها الأحكام من مداركها، ومن مناهج ينضبط بها النظر على سداد ورشاد في بناء الأحكام، ومن قواعد تتحرك بها الأنظار في تقرير حدود الكلمات التي تحتها ثمرات أصولية وغير ذلك مما يكون به المدِرك له ذا رشد في نظره الأصولي والفقهي- «هو عمدة علم أصول الفقه» ثم إنه هو ما يحتاج الفقيه المجتهد إلى العلم به وصيرورته ملكة قائمة به وكيفية نفسية لا تنفك عنه؛ «لأن ميدان سعي المجتهدين» ومحل بذلهم جهدهم إنما هو «في اقتباس الأحكام» الفقهية واستخراجها «من أصولها» ومداركها «واجتنائها»؛ أي قطفها «من أغصانها» المثمرة لها-وفي هذا استعارة تصريحية-، وإنما كان هذا هو سعي المجتهدين وعملهم؛ لأن الأحكام الفقهية لا تعلم إلا من أدلتها فهي مآخذها والفقيه مقتبس وآخذ منها فقط «إذ نفس الأحكام ليس يرتبط باختيار المجتهدين» وإرادتهم «رفعها» وإنما ذلك للشارع وحده ويعلم ذلك من أدلته «و»كذلك «وضعها» والقضاء بها فهو لله -تعالى- وحده. والأدلة الشرعية هي التي منها يعلم ذلك وحدها.

«و» هذا أمر مقطوع به بين فإن «الأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل» التي هي أصول الفقه الحقيقية «لا مدخل لاختيار

العباد» على الإطلاق «في تأسيسها وتأصيلها» أي جعلها أسسا وأصولا للفقه -الأحكام المتعلقة بأفعال العباد- «وإنما مجال» وميدان «اضطراب المجتهد»؛ أي ذهاب ومجيء المجتهد بعقله وتأمله «و»محل «اكتسابه» جواز «استعمال الفكر» محصور «في استنباط الأحكام» الشرعية «واقتباسها»؛ أي أخذها «من مداركها»؛ أي أدلتها التي تدرك منها أخذا كأخذ القبس من النار، «و»هذه «المدارك هي الأدلة السمعية» أي التي تدرك بالسمع وهي النصوص الشرعية، ونسبت إلى السمع؛ لأنه الذي تدرك به في الغالب «ومرجعها إلى الرسول ﷺ» إذ هو الذي ينتهي إليه سندها، فإليه على كل حال تؤول كلها «إذ منه يسمع الكتاب -أيضا-» فهو معلمه «وبه» أي بالرسول ﷺ يعنى بأقواله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «يعرف» كون «الإجماع» حجة وأصلا من أصول الأحكام الشرعية.

«و»أما «الصادر منه» ﷺ «من مدارك الأحكام» فإنه «ثلاثة» وهي التي يعبر عنها بالسّنّة وهي على وجه التفصيل «إما لفظـ»ـه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، «وإما فعلـ»ـه وإما سكوتـ»ـه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ عن فِعل فُعل أمامه أو كان على علم به «وتقرير» له؛ إذ سكوته ﷺ ينزل منزلة القول الدال على الإباحة والقبول. وعطفه «تقرير» على «سكوت» من عطف المسبب على السبب. هذا على وجه الإجمال بيان هذا الصادر منه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

«و»في مجرى ترتيبنا للقول البياني والنظري والبحثي في هذه المدارك «نرى أن» نمضي على السنن المعروف المعتاد عند أهل العلم في ترتيب أجزاء وجزئيات ما فيه الكلام من موضوع أو فن؛ ذلك السنن الذي هو تقديم ما كثر فيه الكلام منها، وتأخير ما كان الكلام فيه قليلا؛ فـ«نؤخر الكلام في» شأن هذا

«الفعل» الفعل النبوي، وأحواله، وأقسامة، وحكم كل قسم منه «و»كذلك هذا «السكوت» والتقرير، فإننا نرى أن نؤخر الكلام عنهما أيضا «لأن الكلام فيهما» أي في هذين المدركين: الفعل النبوي، والتقرير أقل و«أوجز» وبذلك يقدم الكلام على القول؛ لأن الكلام فيه أطول وأكثر.

هذا ما يتعلق بمنهج ترتيب الكلام في هذه المدارك.

فلنصر الآن إلى إيراد التفاصيل البيانية والمعرفية لهذا الذي يكون به البدء «و»هو اللفظ قائلين وبالله التوفيق:

اعلم أن «اللفظ» يدل على الأحكام بجهات مختلفة، وبذلك فهو «إما أن يدل على الحكم بصيغته» أي الهيئة التي هو عليها-كدلالة صيغة «افعل» على الطلب وضعا، «ومنظومه» وهو نفسه الصيغة لكن إن نظر إلى اللفظ من حيث هيئة نطقه سمي صيغة وإن نظر إليه باعتبار ما نظم منه سمي منظوما؛ لأن المنظوم فسر بأنه: صريح صيغة اللفظ ووضعه. ومن المعلوم أن الهيئة -الصيغة- لا تكون إلا مركبة أي منظومة. وعلى هذا فإن عطف المنظوم على الصيغة من باب عطف المرادف، أو من باب المفسر على المفسر.

هذا هو الوجه الأول الذي يدل به اللفظ على المعنى والحكم. هذه هي الجهة الأولى من الجهات التي يدل بها اللفظ على المعنى.

«أو» يدل عليه «بفحواه» وهو يشمل دلالة الإيماء والتنبيه والإشارة «ومفهومه» والمراد به مفهوم المخالفة، ويسمى دليل الخطاب كما سيأتي ذلك مبينا.

وعلى وجه الجملة يجوز أن يفسر ما ذكر من الفحوى والمفهوم بالدلالة

كما هو مذهب ابن الحاجب، ويكون حده: « ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق» وهذا هو الأولى؛ لأن الكلام في دلالات اللفظ على المعاني، لا على المعاني. ويمكن أن يفسر بالمدلول فيكون حده: « معنى دل عليه اللفظ في غير محل النطق» وهو الموافق لظاهر كلام المصنف وسيأتي الكلام على ذلك مفصلا في بابه. هذه هي الجهة الثانية من الجهات التي يدل بها اللفظ على المعنى.

«أو» يدل «بمعناه ومعقوله» وهو ما يدل عليه من جهة علته ومناطه «وهو الاقتباس الذي يسمى» في الاصطلاح الأصولي والفقهي «قياسا»كما سيأتي. وهذه هي الجهة الثالثة.

«فهذه»-كما ترى-«ثلاثة فنون»أي ضروب وأنواع من الدلالات يحملها اللفظ ويدل بها على الأحكام المختلفة وهي«المنظوم والمفهوم والمعقول» ولهذا فإن علينا إذا استفدنا حكما أو معنى من لفظ أن ننظر بأي وجه من هذه الوجوه حصل لنا، ثم ننظر في الكيفية التي حصّلنا بها ذلك من اللفظ، حتى نستوثق من صحة هذا الذي استفدناه وأنه قد حصل لنا فعلا على الوجه الصحيح.

هذا ما يتعلق الغرض بإيراده هنا؛ وبه يكون بيان ما يدل به اللفظ على الأحكام من دلالات قد نجز موجزا، فلنصر الآن إلى إيراد تفاصيل القول فيها ونشر مضامينها وما انطوى في ذلك من أثمار أنظار ونتائج الألباب. وكل ذلك يرتب على وفق هذا الترتيب الطبعي والوضعي الذي مضى عليه المصنف في ترتيب هذه الفنون ونسْقها وفي ذلك نقول -وعلى الله التوكل وبه التوفيق-:

«الفن الأول: في المنظوم»

أي هذا هو «الفن الأول» من هذه الفنون الثلاثة وهذا الفن معقود ومرسوم «في» بيان «المنظوم» وما يتعلق به من بحوث ومسائل، وظاهر كلام المصنف هذا أن الفن الأول هذا غير المنظوم؛ لأنه جعل أحدهما ظرفا للآخر وهو يستلزم المغايرة. وقد تقدم أنه هو باعتبار أن الصفة والموصوف هنا شيء واحد. وقد صرح بذلك المصنف نفسه حين قال: « ثلاثة فنون: المنظوم الخ».

إذن ما هو توجيه عباراته هذه الدالة على هذه المغايرة؟

يمكن أن يقدر في الكلام ما يرفع هذا الإشكال بحيث يقدر -مثلا-: الكلام في «الفن الأول في المنظوم» فيكون المنظوم بدلا من الفن -مثلا-.

كما يمكن أن يفسر لفظ الفن هنا بغير معناه السابق بحيث يفسر بالفصل أي الفصل الأول في المنظوم وإن كان ذلك ضعيفا من ناحية السياق فإنه جائز من حيث المعنى.

ويمكن أن يوجه توجيهات أخرى حتى يرفع الإشكال. وعلى كل فإن الكلام الآن «في» بيان «المنظوم» وهو صريح صيغة اللفظ ووضعه «وكيفية الاستدلال بالصيغة» المخصوصة أي سوقها دليلا وحجة «من حيث» ما تدل عليه من جهة «اللغة والوضع» الأولي؛ والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى الموضوع له. وعطفُ الوضع على اللغة فائدته بيان أن المراد باللغة المعنى الذي ثبت بالوضع الأولي وهذا يخرج اللغة بالمعنى الكلامي وهو الألفاظ الدالة على المعاني النفسية، كما يخرج المعاني الاصطلاحية العرفية والشرعية.

«ويشتمل هذا الفن» اشتمال الجنس على أنواعه وينطوي «على مقدمة» -بفتح الدال وكسرها- وهو ما يمهد به للكلام في المقصود «و»على «أربعة أقسام:

القسم الأول: في المجمل» بفتح الميم «والمبين» بفتح الياء بصيغة اسم المفعول فيهما.

«والقسم الثاني: في الظاهر والمؤول» بصيغة اسم المفعول.

«والقسم الثالث: في الأمر والنهي.

والقسم الرابع: في العام والخاص» وكل هذه الألفاظ سيأتي بيان تعريفاتها وحدودها وما في ذلك من بحوث مختلفة.

وإذ قد تبين هذا كله ونجز تصويره وتصوره «فهذا» هو «صدر هذا القطب» وهذا هو مضمونه وما اشتمل عليه.

وبعدما نجز هذا وحصل في النفوس بيانه، فإنه ينتقل إلى ما بعده؛ وهو المقدمة وفي ذلك يقال:

«أما المقدمة ف»إنها «تشتمل» وتنطوي «على سبعة فصول:

الفصل الأول» منها «في مبدإ اللغات» ومصدرها الوجودي؛ فقد وقع التردد النظري في «أنه اصطلاح أم توقيف» كما سيأتي بيان ذلك.

«الفصل الثاني: في أن اللغة هل تثبت قياسا» بناء على الاشتراك في المعنى الذي دل عليه اللفظ المقيس عليه بمنظومه.

«الفصل الثالث: في» بيان «الأسماء العرفية» العامة والخاصة.

«الفصل الرابع: في» بيان «الأسماء الشرعية» وهي الدالة على الحقائق الشرعية وبيان ما يتعلق بذلك من معارف وأحكام وأثمار أنظار.

«الفصل الخامس: في» بيان «اللفظ المفيد» من حيث دلالته على المعنى «وغير المفيد» وهو المهمل، وما يتعلق بذلك.

«الفصل السادس: في» بيان «طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة» والعموم أيا كان ذلك الخطاب.

«الفصل السابع: في» بيان «المجاز والحقيقة» وما يتعلق بذلك من معارف وأحكام وأثمار أنظار.

هذه هي تراجم ما اشتملت عليه هذه المقدمة. وبعد بيان هذه التراجم معينة محددة يصار إلى بسط بيانها ونشر ما انطوت عليه وكشف الغطاء عنه موردين هذه الفصول على الولا.

«الفصل الأول:
في مبدأ اللغات»

من الأمور العظمى التي شغلت العقول، وكثر فيها القيل والقال مصدر اللغة الوجودي أو ما يعبر عنه أغلب الأصوليين بواضع اللغة.

وهذا -كما شغل أرباب النظر والبحث عن أصول الأشياء من غير المسلمين فقالوا فيه ما قالوا وهو كثير- شغل أهل العلم من المسلمين أيضا، فأبدوا آراءهم، وما يرون أنه الحق في ذلك «وقد» اختلفوا فيما هو هذا الحق:

ف«ذهب قوم» منهم الجبائي وأبو هاشم وأبو الحسين البصري، وأكثر أهل النظر «إلى أنها اصطلاحية» على معنى أن من وضعها هو الإنسان وقد يكون واحدا أو جماعة انبعثت داعيتهم أو داعيته إلى وضع الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل التعريف للباقين بالإشارة والقرائن كتعريف الوالدين لغتهما للأطفال، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالإشارة والتكرار مرة بعد مرة. وقال الكيا الطبري: معنى الاصطلاح أن يعرفهم الله مقاصد اللغة ثم يهجس في نفس واحد منهم أن ينصب أمارة على مقصوده، فإذا نصبها وكررها واتصلت القرائن بها أفادت العلم كالصبي يتلقى من والده. ولهذا قيل: لو جمع جمْع من الأطفال في دار بحيث لا يسمعون شيئا من اللغات فإذا بلغوا الكبر لا بد أن يتحدثوا فيما بينهم لغة يخاطب بها بعضهم بعضا. وهذا بين ماض على ما يقتضيه العقل ويؤيده الواقع «إذ كيف يكون» هذا المبدأ «توقيفا» بأن يكون من الله تعالى وضعها ثم بلغت للناس عن طريق الأنبياء والرسل، وكيف يتصور هذا «و»العقل يقتضي أنه «لا يفهم» مدلول «التوقيف» ولا معنى المراد به «إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف» الذي يعلمه من الله تعالى «معروفا للمخاطب»

الذي يبلغ ذلك «باصطلاح سابق». فهب أنه أراد أن يبلغه هذا الذي أعلمه الله به، فكيف يبلغه ما لم يكن المخاطب يفهم مراده بألفاظ سابقة وقع الاصطلاح عليها؟ فلا سبيل إلى أن يفهمه مراده إلا بذلك. ثم إن الله تعالى -يقول: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ أي بلغته، وهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسل، فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك؛ وهو تقدم اللغة على بعثة الرسل، بل لابد من الإرسال باللغة أولا، وبذلك يتوقف إرسال الرسل على اللغة وتتوقف اللغة على إرسال الرسل فيلزم الدور؛ لأن الآية تدل على سبق اللغة للإرسال، والتوقيف يدل على سبق الإرسال على اللغة.

ثم إنها لو كانت توقيفية لكان إما أن يقال: إنه تعالى يخلق العلم الضروري بأنه تعالى وضعها لتلك المعاني أو لا يكون كذلك. والأول لا يخلو إما أن يقال: إنه تعالى يخلق ذلك العلم في عاقل أو في غير عاقل؛

وباطل أن يخلقه تعالى في عاقل لأن العلم بأنه سبحانه وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به سبحانه. فلو كان ذلك العلم ضروريا لكان العلم به سبحانه ضروريا؛ لأن العلم بصفة الشيء متى كان ضروريا كان العلم بذاته أولى أن يكون ضروريا. ولو كان العلم به سبحانه ضروريا لبطل التكليف. لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل عاقل يجب أن يكون مكلفا.

وباطل أن يخلقه في غير العاقل لأن من البعيد أن يصير الإنسان الغير العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات اللطيفة.

وأما الثاني وهو أن لا يخلق الله تعالى العلم الضروري بوضع تلك الألفاظ لتلك المعاني فحينئذ: لا يعلم سامعها كونها موضوعة لتلك المعاني إلا بطريق آخر. والكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم إما التسلسل وإما الانتهاء إلى الاصطلاح. هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

«وقال قوم» -منهم جمهور الصحابة والتابعين والشيخ أبو الحسن الأشعري وابن فورك وأبو علي الفارسي وابن فارس وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء-: «إنها توقيفية» بمعنى أن الواضع هو الله تعالى، ووضعه لها متلقى لنا من جهة التوقيف الإلهي إما بالوحي، أو بأن يخلق الله تعالى الأصوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة، ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني. هذا هو مبدأ اللغة ومصدرها الوجودي الحقيقي.

وأما القول بأنها اصطلاحية فهو قول باطل «إذ الاصطلاح» والمواطأة على الوضع لها «لا يتم إلا بخطاب» يكون من بعض هؤلاء المصطلحين لبعض «ومناداة ودعوة» تحصل من بعضهم لبعض متداعين «إلى الوضع» لها «ولا يكون ذلك» ولا يتأتى حصوله «إلا بلفظ معروف» بينهم يتنادون به ويتداعون به «قبل الاجتماع للاصطلاح» والضرورة العادية قاضية بهذا الأمر. ثم إنه وردت آيات تدل على ذلك؛ منها:

أولا: قوله تعال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٣١ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٣٢﴾ .

ومقتضى هذا أن آدم والملائكة لا يعلمون الأسماء إلا بتعليم الله تعالى، وأن الله هو من علم آدم الأسماء كلها، وبذلك تكون الأسماء توقيفية، وإذا ثبت ذلك في الأسماء ثبت في الأفعال والحروف من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه لا قائل بالفرق.

الثاني: أن التكلم بالأسماء متعذر، فلا بد مع تعليم الأسماء من تعليم الأفعال والحروف.

الثالث: أن الاسم إنما سمي اسما لكونه علامة على مسماه. والأفعال والحروف كذلك فهي أسماء أيضا.

ثانيا: قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾.

وهذا ذم منه تعالى لأقوام أقدموا على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف، فلو لم يكن ما جعل دالا على غيرها من الأسماء توقيفا لما صح هذا الذم.

ثالثا: قوله تعالى ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾.

ولا يجوز أن يكون المراد منه اختلاف تأليفات الألسنة وتركيباتها لأن ذلك في غير الألسن أبلغ وأجمل، فلا يكون تخصيص الألسن بالذكر مرادا، فبقي أن يكون المراد اختلاف اللغات، وأنها هي التي قصدت بالامتنان بخلقها، ومقتضى هذا كله أن اللغات توقيفية. هذا هو المذهب الثاني.

«وقال قوم» -منهم الأستاذ أبو إسحاق-: إن بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي؛ فأما «القدر الذي يحصل به التنبيه» والإيقاظ «والبعث» النفسي «على الاصطلاح» والمواضعة فإنه «يكون بالتوقيف» بأن يعلمهم الله تعالى أو يخلق لهم علما بمقدار ما يفهم بعضهم من بعض لمعنى الاصطلاح والتسمية. هذا هو القدر الذي يكون عن توقيف «وما بعده يكون» موضوعا «بالاصطلاح» وهذا المذهب نسبه جماعة للأستاذ كما تقدم ذكر ذلك، لكن الزركشي ذكر أن مذهبه هو: أن هذا القدر المحتاج إليه في التنبيه على الاصطلاح والبعث عليه توقيفي، وما بعده محتمل للتوقف وغيره. ثم نقل كلامه الدال على ذلك، ونصه: «لا بد من أن يعلمهم أو يخلق لهم علما بمقدار ما يفهم بعضهم من

بعض لمعنى الاصطلاح والوقوف على التسمية فإذا عرفوه جاز أن يكون باقيه توقيفا منه لهم عليه، وجاز أن يكون اصطلاحا فيهم ولا طريق بعده إلى معرفة ما كان منه فيه إلا بخبر نبي عنه».[1]

وهذا هو المذهب الثالث.

«و»القول «المختار» عندنا هو «أن النظر في هذا» الأمر -مبدإ اللغات وأصلها الوجودي- «إما أن يقع في الجواز» فيكون المبحوث عنه في ذلك هو معرفة الجواب عما يجوز أن يكون هو هذا المبدأ أو هذا الأصل؛ هل هو التوقيف أو الاصطلاح؟ «أو» يقع «في الوقوع» وبذلك يكون المطلوب المبحوث عنه هو معرفة ما الذي وقع به مبدأ اللغات وحصل به قيامها بالناس في واقع الأمر هل هو الاصطلاح أو التوقيف؟

فإذا تعين ما هو موقع النظر في هذين الأمرين -هنا- وحدد فإنه سيعلم الحكم الذي يبنى عليه.

«أما» إن كان موقع هذا النظر هو «الجواز العقلي» فإن هذا الجواز متصور في كل ذلك «ف»هو عام و«شامل للمذاهب الثلاثة» كلها، فلا مانع عقلي من حصول أي منها «و»وقوعه ف«الكل» أي فكلها من حيث حصولها ووقوعها «في حيز الإمكان» والتصور، فالتوقيف والاصطلاح والتركب منهما، كل ذلك في هذا الأمر -الجواز العقلي- سواء.

«أما» حصول ذلك بـ«التوقيف ف»إنه يتحقق ويحصل «بأن يخلق الله الأصوات والحروف بحيث» -وحيث هنا: يجوز أن تكون تقييدية أو ظرفية- أي يخلق الله الأصوات والحروف بالمحل الذي «يسمعها» منه «واحد» من

(١) البحر المحيط/ الزركشي ٢/ ١٥

الناس «أو جمع» منهم «ويخلق» سبحانه «لهم العلم» الضروري «بأنها قصدت للدلالة على المسميات» والمعاني المخصوصة، وإفهامها للمخاطب بها، ومن ثم تنشأ لهم الدراية بذلك والتصرف في اللسان على الوجه الذي يحصل الآن. «والقدرة الأزلية» الإلهية «لا تقصر عن ذلك» فإنه مما تتعلق به لجوازه.

«وأما» حصول ذلك بـ«الاصطلاح» والمواضعة «ف»إنه يتحقق ويحصل «بأن» -الباء للتصوير- «يجمع الله دواعي» ورغبات «جمع من العقلاء» وأهل الذكاء «للاشتغال بما هو مهمهم» -والمهم مصدر ميمي بمعنى الهم؛ أي بما هو همهم- «وحاجتهم من تعريف» الأشياء و«الأمور الغائبة» عنهم «التي لا يمكن الإشارة إليها» حتى تعرف وإنما لا تمكن الإشارة إليها بسبب البعد أو ما في حكمه «فيبتدئ واحد» منهم فيضع لفظا لمسمى غائب «ويتبعه الآخر» على ذلك، ثم يتسلسل هذا الأمر من شخص إلى آخر «حتى يتم الاصطلاح» وينجز.

وهذا لا يتوقف حصوله على التواطؤ الجماعي على ذلك فالجماعة ليست شرطا في ذلك «بل العاقل الواحد ربما» يحقق ذلك فإنه قد «ينقدح له» أي يظهر له ويرد على ذهنه «وجه الحاجة» إلى تعريف هذه الأمور وأن ذلك أمر ضروري «و»ينقدح له -كذلك- «إمكان التعريف» والبيان لها «بتأليف الحروف» وجمع بعضها إلى بعض «فيتولى الوضع» للغة بذلك «ثم يعرّف» ويعلم الناس «الآخرين بالإشارة» إلى المسمى «والتكرير معها» أي مع تلك الإشارة «للفظ» الذي وضعه لذلك المسمى «مرة بعد أخرى» حتى يعلم منه أن هذا اللفظ يدل على هذا المسمى المشار إليه، ومن ثم يكون هذا اللفظ -إذا سمع بعد ذلك- مفيدا لهذا الذي وضع له «كما يفعل الوالدان» وغيرهما «بالولد الصغير» والرضيع وهم يعلمونه أسماء الأشياء «وكما يعرّف الأخرس» ويبين «ما في ضميره» ونفسه «بالإشارة» إليه وتصويره بيديه -مثلا-.

«وإذا أمكن» وجاز عقلا حصول «كل واحد من القسمين أمكن» كذلك «التركيب منهما جميعا» قصارى الأمر أنه سيسند الشطر الأول من ذلك إلى التوقيف والشطر الثاني منه إلى الاصطلاح، وهو أمر بين.

هذا ما يتعلق بما إذا كان متعلق هذا النظر هو الجواز العقلي وقد رأيت أن المصنف يقول بأنه جائز في كل هذه الأقسام وإن كان بعضهم يرى الخلاف في الجواز أيضا.

«أما» إذا كان متعلقه هو الوقوع فإن «الواقع من هذه الأقسام» الثلاثة والحاصل منها في واقع الأمر -هل هو التوقيف أو الاصطلاح أو المركب منهما؟- أمر لا يصح ادعاء معرفته على القطع «ف»إنه «لا مطمع في معرفته يقينا إلا ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر» يدل على ذلك، «أو سمع» أي دليل سمعي «قاطع» يفيد العلم الضروري بذلك، وقول المصنف هذا قد يرى أنه مكرر مع قوله: « تواتر خبر» إلا أن يريد بهذا الدليل السمعي القاطعِ النص من القرآن.

وعلى كل فهذا هو ما يتصور أن تكون به معرفة الواقع من ذلك -وهو العقل، والخبر المتواتر، والنص القرآني-، هذا من ناحية الجواز والتصور «و»أما من ناحية الوقوع فإنه قد تقرر أنه «لا مجال لبرهان العقل في هذا» الأمر لأنه أمر غيبي حدث في زمن ما من الأزمنة الغابرة ولا يوجد دليل يدل عليه معينا محددا، فهو مما استتر على العقول بذلك، فعجزت عن إدراكه لحد الآن.

«و»أما حصول خبر متواتر في ذلك يفيد العلم به فإن ذلك لم يحصل؛ إذ «لم ينقل» خبر عن طريق الـ«تواتر» في حقه «ولا» ورد «فيه سمع» أي دليل سمعي «قاطع» يفيد العلم بذلك.

«فلا يبقى إلا رجم الظن» ورميه بلا دليل ولا برهان يستند إليه «في أمر» لا علاقة له بأصول الفقه؛ إذ «لا يرتبط به تعبد عملي» فيكون متعلقا بأفعال

المكلفين «ولا ترهق» أي تحوج «إلى اعتقاده حاجة» متعلقة بالمعتقد الذي يجب أن يكون قائما بالمؤمنين، بأن يكون فرعا من فروع هذا المعتقد، فيكون مطلوبا اعتقاد ما يجب أن يعتقد فيه.

وإذا كان هذا الأمر بهذا الحال وهو أنه لا يتعلق بشأن عبادي ولا عقدي «فـ»إن «الخوض فيه» والاشتغال به «إذاً فضول» لا حاجة إليه ولا فائدة فيه أصولية، وهو بهذا لا أساس لذكره هنا و«لا أصل له» وإنما أقحم في مباحث هذا الفن إقحاما، وعلى هذا قيل: إن الخلاف في هذه المسألة طويل الذيل قليل النيل، ولا يترتب عليها عمل من أعمال الشريعة. وإنما ذكرت في علم الأصول لأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، كما يصور الحيسوب مسائل الجبر والمقابلة فهذه في أصول الفقه من رياضياته بخلاف «مسألة: الأمر للوجوب أو الفور»، و» مسألة النهي يقتضي الفساد» -مثلا- فإنها من ضروراته. وقال ابن الأنباري: « الصحيح عندي أنه لا فائدة في هذه المسألة».[١]

نعم، خرج عليها بعضهم حكم القلب في اللغة، هل هو جائز أو لا؟ قال الزركشي: « ومنهم من قال: فائدتها النظر في جواز قلب اللغة، فالقائلون بالتوقيف يمنعونه مطلقا، والقائلون بالاصطلاح يجوزونه إلا أن يمنع الشرع منه ومتى لم يمنع كان للشيء اسمان: أحدهما متوقف عليه، والآخر متواضع عليه. وبهذا قال القاضي وإمام الحرمين وغيرهما، وأما المتوقفون فقال المازري: اختلفت إشارة المتأخرين فذهب الأزدي إلى التجويز كمذهب الاصطلاح، وأشار أبو القاسم عبد الجليل الصابوني إلى المنع، وجوز كون التوقيف واردا على أنه وجب أن لا يقع النطق إلا بهذه الألفاظ.

---

(١) انظر: البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ١٨- ١٩.

وقال الماوردي في تفسيره: فائدة الخلاف أن من جعل الكلام توقيفيا جعل التكليف مقارنا لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحيا جعل التكليف متأخرا عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام، ثم فيه وجهان:

أحدهما: أن التعليم إنما كان مقصورا على الاسم دون المعنى.

الثاني: أنه علم الأسماء ومعانيها، إذ لا فائدة في تعليم علم الأسماء بلا معان، لتكون المعاني هي المقصودة، والأسماء دلائل عليها، وإذا قلنا بالأول -وهو أن التعليم إنما كان مقصودا على ألفاظ الأسماء دون معانيها- ففيه وجهان:

أحدهما: أنه علمه إياها باللغة التي يتكلم بها.

والثاني: أنه علمه بجميع اللغات، وعلمها آدم ولده فلما تفرقوا تكلم كل قوم منهم بلسان استسهلوه منها وألفوه، ثم نسوا غيره بتطاول الزمان. وزعم قوم أنهم أصبحوا وكل قوم منهم يتكلمون بلغة قد نسوا غيرها في ليلة واحدة، ومثل هذا في العرف ممتنع».[1]

وخرجت عليها بعض الفروع الفقهية؛ كلزوم الطلاق لمن قصده بـ«اسقني الماء» ونحوه من كل كناية خفية، وكذا لزوم العتق لمن قصده بكل كناية خفية.

فمن قال بالتوقيف لم يلزم شيء من ذلك عنده ومن قال بالاصطلاح لزم. والصحيح من مذهب مالك لزومهما؛ لأن الألفاظ إنما وضعت أدلة على ما في النفس وهي اصطلاحية ولا يلزم من الاصطلاح الجريان على اصطلاح مخصوص، ما لم يثبت من الشرع تعبد في ذلك.

ولكن ذلك كله لم يجر على قانون التخريج وقاعدته؛ إذ ليس في تخريج هذه الفروع على هذا الذي ذكر ترابط شرعي بين.

---

(١) انظر: البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ١٩- ٢٠.

خلاصة القول أنه لا فائدة أصولية في هذه المسألة، وأنّ ما كان مبدأ اللغة ومصدرها الوجودي واقعا أمر مبهم غير معلوم وهو متردد بين ما ذكر من الأقسام الثلاثة.

«فإن قيل: » كيف تقولون إن هذا المبدأ مجهول وهو أمر معلوم من القرآن الكريم فقد «قال الله تعالى: » -في ذلك-: « ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، وهذا يدل على أنه» أي على أن مبدأ اللغات «كان بوحي وتوقيف» وهذا النص القرآني صريح في ذلك «فيدل على» أن «الوقوع» لذلك حاصل بالوحي والتوقيف «وإن لم يدل على استحالة خلافه» وهو حصوله؛ أي حصول هذا المبدإ بخلاف التوقيف وهو الاصطلاح؟

«قلنا: » لا نسلم هذا «و» لا نقبله؛ إذ «ليس ذلك» الذي ذكرتم من هذه الآية «دليلا قاطعا على» هذا «الوقوع» أي وقوع هذا المبدإ بالوحي والتوقيف «أيضا» لأنه ليس قطعي الدلالة على ذلك؛ «إذ يتطرق إليه» ويدخله من حيث دلالته الظاهرة «أربعة احتمالات» كلها قد تراد به:

«أحدها: أنه ربما ألهمه الله تعالى» أي ألقى في رُوعه الشعور والإحساس بـ«الحاجة إلى الوضع» للغة «فوضعـ»ها «بتدبيره» أي بتخطيطه وتسطيره بعقله «وفكره» ومضى الأمر على ما أثمره ذلك من مكالمة الناس بعضهم بعضا، وجريان التخاطب بينهم على الوجه الذي يرى الآن «ونسب ذلك» وأسند «إلى تعليم الله تعالى» -﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾- «لأنه» -سبحانه- «الهادي» لذلك «والملهم» له «ومحرك الداعية» والرغبة في الإنسان إليه لا بمعنى أنه أفهمه ذلك بالخطاب وإنما هو كما قال الله تعالى في حق داود: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ﴾؛ ومعناه ألهمناه ذلك، وقوله تعالى في حق سليمان: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾؛ أي ألهمناه.

وهكذا نسب هذا الفعل -الفهم- إلى الله تعالى «كما تنسب» وتسند «جميع أفعالنا» وأعمالنا «إلى الله تعالى»؛ لأنه الخالق لها بالنظر إلى خلقه في الإنسان ما تكون به صادرة عن الإنسان على الوجه الذي فسر به هذا الأمر في علم الكلام ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ٩٦﴾.

الاحتمال «الثاني: أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح» صادر «من خلق» سابق «خلقه الله تعالى قبل آدم» عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ «من الجن» -فإنه خلق قبل آدم- قال تعالى: ﴿وَٱلۡجَآنَّ خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ٢٧﴾، «أو فريق» أي جمع «من الملائكة فعلمه الله تعالى» أي فعلم الله آدم «ما تواضع» واصطلح «عليه غيره» من ذلك.

الاحتمال «الثالث: » هو «أن الأسماء صيغة عموم»؛ لأنه جمع معرف بأل الاستغراقية، وصيغ العموم محل التخصيص في الأغلب، «فلعله أراد» سبحانه «به» أي بلفظ الأسماء «أسماء» ما هو موجود آنذاك ومرئي؛ كـ«السماء والأرض وما في الجنة» من الأشجار وغيرها «و»ما في «النار» من الدركات «دون الأسامي التي حدثت مسمياتها بعد آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ من الحرف» -بكسر الحاء المهملة- جمع حرفة طريقة الكسب صناعة كانت أو غيرها «والصناعات والآلات» التي تكون عن تلك الصناعات وتكون بها.

«و»إذا سير على هذا الحمل -حمل لفظ الأسماء هذا على أنه مخصص كما ترى- فإنه سيكون «تخصيص قوله تعالى: « كلها» كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾، وقوله تعالى ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا﴾» مما خصص بالحس والعقل، ومثل ذلك قوله تعالى: « ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ١٢٠﴾ إذ يخرج عنه» خلق «ذاته وصفاته» وإعدامهما، هذا ما يتخيله العقل البشري. والله أعلم بالصواب والحق.

الاحتمال «الرابع: » هو «أنه» تعالى «ربما علمه» أي علم ادم، «ثم» إن آدم ذهل عن ذلك الذي تعلمه فـ«نسيه، أو لم» ينسه ولكنه لم «يعلمـ»ه «غيره» من أولاده «ثم اصطلح بعده أولاده على» وضع «هذه اللغات المعهودة الآن» فصاروا يتخاطبون بها، «والغالب أن أكثرها حادثة بعده».

وقيل: إنها قد حدثت بعد الطوفان حين تفرق أولاد نوح في الأرض.

وأما العربية فقد روي عن ابن عباس أنه قال: إن أول من تكلم العربية المحضة إسماعيل. وفسر قوله هذا بأنه أراد بذلك عربية قريش التي نزل بها القرآن، أما عربية قحطان وحمير فإنها موجودة قبل إسماعيل -عَلَيْهِ السَّلَامُ-.

وفي واقع الأمر والحقيقة مصدر اللغة الوجودي ومبدؤها غامض؛ فقد قيل في ذلك هذا الذي ذكر.

وقيل: إن أصلها الغناء؛ فالإنسان يغني معبرا عما في ضميره بذلك ثم بعد ذلك تكلم.

وقيل: إن تغييرا ما حدث في عقل الإنسان -دماغه- كان عنه حدوث التخاطب بين البشر بوضعهم للغات.

وقيل: اللغة ثمرة أمور كان عليها الإنسان في سلوكه فهي نواتها.

وقيل: غير ذلك. وما زال هذا الأمر محل بحث ونقاش وجدال مستطير واسع.

ولا يهمنا هنا سوى بيان ما ورد على لسان المصنف؛ لأن غرضنا شرح قوله في هذا الكتاب فحسب، وكل ما نذكره توسعا في القول فهو من أجل ذلك.

أما موضوع نشأة اللغة وأحوالها فإن هذا أوسع من يحاط به.

هذا منتهى القول في هذا الفصل الأول.

«الفصل الثاني:
في الأسماء اللغوية هل تثبت قياسا؟»

أي هذا هو «الفصل الثاني» من الفصول السبعة التي تشتمل عليها هذه المقدمة.

وهذا الفصل معقود «في» بيان «أن الأسماء هل تثبت قياسا» من غير حاجة في ثبوتها لمعانيها إلى الوضع، والنقل، والتوقيف؟

«و»هذا ما يعبر عنه بعضهم بالقياس اللغوي، ثم إن الحقيقة المقيس عليها قد تكون لغوية وقد تكون شرعية، فلفظة اللغة هنا تشمل اللغة العربية الأصلية والشرعية.

نعم، بعضهم خص هذا بالأسامي الشرعية دون اللغوية وقال: إن هذا هو الصواب.

ومتعلق النظر في ذلك هو معرفة كونه جائزا أو ممنوعا.

والذي انجلى عنه غبار النظر والبحث في ذلك هو أن أهل العلم «قد» تنازعوا في ذلك و«اختلفوا فيه؛ فقال بعضهم: » إنه يجوز ويصح، ومن هؤلاء القائلين بهذا القول الأكثرون من الشافعية ومنهم أبو علي ابن أبي هريرة، وابن سريج، والأستاذ أبو إسحاق، والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، ونقله الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتابه «التحصيل» عن نص الشافعي، ونقله سليم الرازي عن النحويين البصريين. وقال في «المحصول»: نقل ابن جني في «الخصائص» أنه قول أكثر علماء العربية كالمازني وأبي علي الفارسي، واختاره الإمام الرازي. قال: وما اصطلح عليه العروضيون من أسماء البحور وغيره فإنه على التشبيه والنقل لما وضعته العرب قياسا. وهو قول ابن درستويه.

ومقتضى هذا أن الاسم إذا كان مأخوذا من وصف قائم بالمسمى به ثم شاركه غيره في ذلك فإنه يلحق به في الحكم، وذلك فيه غنية عن القياس الفقهي، مثال ذلك أن العرب «سموا الخمر» الذي يكون من «من العنب «خمرا» حقيقة «لأنها تخمر العقل» أي تستره وتغطيه مخالطة له «فيسمى النبيذ» -وهو ما ينبذ أي يطرح من التمر والزبيب في وعاء أو سقاء عليه الماء- «خمرا»؛ لأنه يترك حتى يفور فيصير مسكرا، وإنما صح وجاز تسميته بالخمر «لتحقق ذلك المعنى» -وهو تخمير العقل- «فيه» ويكون ذلك «قياسا» للنبيذ «عليه» أي على الخمر قياسا لغويا، والغرض من ذلك أن يسوى به لغة «حتى يدخل في عموم» الخمر الوارد في «قوله ﷺ: « حرمت الخمر لعينها» قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب». رواه النسائي في سننه بلفظ «بعينها» موقوفا عن ابن عباس، ورواه ابن ماجه وأحمد مرفوعا بلفظ: « لعنت الخمر بعينها... إلخ».

وكذلك في عموم لفظ «الخمر» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾ . فإذا دخل في ذلك العموم جرى عليه التحريم بهذه الآية وذلك الحديث أنفسهما، فلا حاجة في إثبات تحريمه إلى أن يقضي به القياس الفقهي.

«و»من ذلك أيضا أنه قد «سمي الزاني زانيا؛ لأنه مولج» أي مدخل «فرجه في فرج محرم» عليه، يوخذ من هذا أن لفظة «الزنا» التي معناها لغة «الضيق» قد نقلت إلى هذا المعنى الشرعي لها وهو هذا الإيلاج، فصار هو الحقيقة فيها شرعا -أي صار فردا من أفراد اللغة الشرعية- «فيقاس عليه» أي على الزاني «اللائط» وهو الذي يأتي الذكران؛ أي يعمل عمل قوم لوط، ويلحق به «في إثبات» وإطلاق «اسم الزاني» عليه «حتى يدخل في عموم» لفظ «الزاني» الوارد في «قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾» فإذا دخل في هذا العموم جرى عليه حكم

هذه الآية وما تقتضيه؛ فيستغنى بذلك عن إلحاق اللائط بالزاني وقياسه عليه؛ ليجرى عليه حكمه.

«و»من ذلك أيضا أنه قد «سمي السارق سارقا؛ لأنه أخذ مال الغير»؛ أي غيره من حرز مثله -أي مثل ذلك المال- «في خفية» واستتار «وهذه العلة» التي بها سمي السارق سارقا «موجودة في النباش» قائمة بفعله -والنباش: هو من استخرج الميت من قبره بعد دفنه ونزع عنه كفنه-؛ «فيثبت له اسم السارق قياسا» لغة وبذلك فإنه يجوز إطلاق لفظ السارق عليه حقيقة «حتى يدخل تحت عموم» لفظ «السارق» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾» فإذا دخل تحته؛ قضى عليه بما ورد في هذه الآية من حكم.

وهذا المثال والمثال الأول جرى فيهما القياس باعتبار اللغة، وأما الثاني فإن لغته شرعية. ومقتضى هذا أن القياس اللغوي يشمل ما يكون في اللغة الشرعية وما يكون في اللغة الأصلية.

والعمل بهذا القياس نقل منه ما ورد في مذهب الشافعي من أن الشريك جار في مسألة الشفعة، وقاسه على تسمية العرب امرأة الرجل جارة.

هذه صورة هذا المذهب وبيانه وما تقرر فيه وبه.

«و»نحن لا نرى «هذا» مذهبا مقبولا؛ فهو «غير مرضي» ولا مسلم «عندنا؛ لأن» اللغة إنما تعرف بالنقل والرواية، فما روي وسمع منها فهو الذي يؤخذ به مقتصرا عليه فـ«العرب إن عرفتنا» وعلمتنا «بتوقيفها» لنا وقالت في ذلك: «إنا» نحن معشر العرب «وضعنا» هذا «الاسم» الذي هو الخمر «للمسكر» الذاهب بالعقل «المعتصر» المستخرج بالعصر «من العنب خاصة» وهو ما نص عليه أهل اللغة «فـ»إنّ «وضعه لغيره» كالنبيذ مثلا «تقوّل» أي كذب

«عليهم واختراع» أي ابتداع لما لم ينقل عنهم ولا فاهوا به وبذلك «فـ»إنه «لا يكون لغتهم بل يكون» ذلك «وضعا من جهتنا» فيكون مجازا لغويا.

«و»أما «إن عرفتنا» وأعلمتنا «أنها وضعته لكل ما يخامر» أي يخالط «العقل أو يخمره» أي يستره ويغطيه «فـ»إنه يعم كل مخامر للعقل ومخمّر له «كيفما كان» وبناء على ذلك «فـ»إنه يحق أن يقال حينئذ: إن «اسم الخمر ثابت للنبيذ» بلا نزاع وهذا يتقرر في هذا الحال «بتوقيفهم» وتعليمهم لنا ذلك «لا بقياسنا» فيكون ذلك مما أدرك بتعريفهم لنا إياه «كما أنهم عرفونا» وعلمونا «أن كل مصدر» متعديا كان فعله أو لازما «فله» -الفاء زائدة- اسم «فاعل» يشتق منه -وقد يسمى المشتق من اللازم صفة مشبهة-، وهذا -وهو كون كل مصدر يشتق منه اسم الفاعل- أمر مطرد جار على القانون المنقول عن العرب في ذلك؛ «فإذا سمينا» مثلا «فاعل الضرب ضاربا» وفاعل القتل قاتلا، وفاعل الأكل آكلا -مثلا- لم يكن ذلك من اختراعنا وابتداعنا، وإنما «كان ذلك عن توقيف» منهم؛ إذ هم من وضعوا لنا القواعد التي نمضي عليها في ذلك -ومنه القاعدة المذكورة-، فعن تعليمهم لنا كان ذلك «لا عن قياس» منا على ما عرّفوه وحددوا معناه، وحصروه.

هذا إن صرحوا بما ذكر من أن لفظ «الخمر» لا يطلق إلا على ما كان معتصرا من العنب مسكرا؛ لأن هذا هو ما وضعناه له، أو مِن أن لفظ «الخمر» يطلق على كل ما يخامر العقل أو يخمّره؛ لأن هذا هو ما وضعناه له.

«و»أما «إن سكتوا عن الأمرين» جميعا فلم يصرحوا بأي منهما فإنه -حينئذ- «احتمل» وجاز «أن يكون» لفظ «الخمر اسمَ ما يعتصر من العنب خاصة، واحتمل» كذلك أن يكون «غيره»، والاحتمالان في هذه الحالة متساويان «فلِم نتحكّم» أي نتكلف الحكم «عليهم» بلا برهان ولا دليل «ونقول: » معنى «لغتهم» هو «هذا» المعنى، أو ذاك رجما بالغيب.

والذي يؤكد أنّ علينا أنْ نحذر في هذا الشأن ويعضده هو أنهم يجعلون ذات الموصوف المعيَّنة شرطا في إطلاق لفظ الوصف المعيِّن فلا يطلقونه على ما سوى تلك الذات، وإن كان وصفا مشتركا بين ذوات متعددة فكأنهم يقولون: إن اللفظ الدال على هذا الوصف شرط إطلاقه عليه وجوده في الذات الفلانية، فالذات والوصف شرطان في هذا الإطلاق، وهذا معروف وروده في كلام العرب؛ «فقد رأيناهم يضعون الاسم» أي الأسماء -فأل فيه للعموم- «لمعان» معينة «و»لا يعممونها من حيث إطلاقها على محالّ تلك المعاني بل «يخصصونها بالمحل» المعين الذي وضعوها له، فيسمونه بها؛ وذلك «كما يسمون الفرس أدهم لسواده» ظاهر كلام المصنف أن العرب تخص بهذا الوصف الفرس إذا كان أسود وليس كذلك، فإن هذا الوصف يطلق على الفرس وغيره، قال ابن منظور في لسان العرب: « والأدهم الأسود يكون في الخيل والإبل وغيرهما».

والمعروف أن الأدهم إذا أطلق ينصرف إلى القيد. وهذا لا يسقط صحة التمثيل بهذا الذي ذكره المصنف؛ لأن الأدهم بمعنى الأسود موضع إطلاقه محدد معين، وقد يكون هو هذه الأنعام، وهذا كاف في إفادة كلامه هذا الذي قصد به من أن العرب يجعلون إطلاق الوصف مشروطا وجوده في ذات معينة.

«و»كما سموا الفرس وما ماثله هنا بما ذكر سموه كذلك «كميتا لحمرته» فلا يطلقون عليه هذا الاسم -الوصف- إلا إذا كان أحمر، وأما قصر إطلاقه عليه وتخصيصه به دون غيره من الأنعام ففيه مثل ما في الذي قبله بلا فرق.

«والثوب المتلون بذلك»، هذا هو الموجود في النسخ التي بيدي؛ وظاهره أن هذا الوصف يطلق على هذا الثوب وهذا غير بين، بل ما يغلب على الظن بشهادة ما يطلق عليه هذا الوصف في اللغة وبدلالة السياق هو أن هنا سقطا

تقديره: «ولا يسمون به» فيكون نظم الكلام «ولا يسمون به الثوب المتلون بهذا اللون» فلا يقال: ثوب كميت «بل» إن «الآدمي المتلون بالسواد»؛ أي الذي لونه أسود «لا يسمونه بذلك الاسم» ولا يطلقونه عليه مع أنه يشترك مع الفرس وما معه في الحيوانية، وإنما لم يطلقوه عليه ولم يسموه به؛ «لأنهم ما وضعوا الأدهم والكميت للأسود والأحمر» أيا كان «بل» وضعوهما «لفرس أسود و»فرس «أحمر» لا غير. والتحقيق هو ما تقدم من أن هذين الوصفين لا يختصان بالفرس كما سبق بيان ذلك.

«وكما» سموا بما ذكر مخصوصا به -كما قال المصنف- «سموا الزجاج الذي تقر» أي تكون مستقرة «فيه المائعات» السائلات كالماء والزيت «قارورة أخذا» واشتقاقا «من القرار» بمعنى الثبوت والاستقرار. «ولا يسمون الكوز» وهو الكوب -الكأس- بعروة «والحوض» وهو مجتمع الماء «قارورة، وإن قر» أي ثبت واستقر «الماء فيه».

نعم، القائلون بالقياس في اللغة يرون ذلك، قال الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني في شرح كتاب «الترتيب»: « تكلمت يوما مع أبي الحسين بن القطان في هذه المسألة ونصرت القول بجواز أخذ الأسامي قياسا، فقال من يقول بهذا يلزمه ما يلزم ابن درستويه، قال: وكان ابن درستويه رجلا كبيرا في النحو واللغة غير أنه كان يتهم في دينه فقال ابن درستويه: يجوز أخذ الأسامي قياسا إذا كان مما يقاس عليه، فمما أخذ واشتق اسمه من معنى فيه مثل القارورة تسمى قارورة، لاستقرار الماء فيها، فلكل ما في معناها يكون قارورة.

قيل: وأَيْش يقول في الجب يستقر الماء فيه؟ هل يجوز أن يسمى قارورة؟

قال: نعم.

قيل: فما تقول في البحر والحوض؟ فالتزم ذلك، وركب الباب كله.

فاستبشعوا ذلك منه، وشنعوا عليه. فقلت لأبي الحسين: أيش إذا أخطأ واحد في القياس؟ بل كان من سبيله أن يحترز فيه بنوع من الاحتراز بأن يقول: ما يستقر الماء فيه ويخف على اليد ونحوه».[1]

والصحيح أن إثبات اللغة سبيله النقل والرواية عن العرب لا غير؛ «فإذاً كل ما ليس» مرويا عن العرب، وليس «على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف» والتعريف منهم «فـ»إنه «لا سبيل إلى إثباته ووضعه بـ»هذا «القياس» الذي ذكرتم، ثم يقال: هذا من لغة العرب.

«وقد أطنبنا» وأطلنا القول «في شرح هذه المسألة في كتاب»نا «"أساس القياس"»

ونصه: « مسألة: قال قائلون: تثبت اللغة بالقياس، وبنوا عليه أن حد الشرب إذا وجب في الخمر فيثبت أن النبيذ يستحق اسم الخمر لغة، فإذا ثبت له هذا الاسم دخل تحت عموم تحريم الخمر، وأن السارق إذا قطع فالنباش أيضا يقطع، أو يستحق هذه التسمية قياسا على السارق؛ فإنهم وضعوا اسم السارق لمعنى هو موجود في النباش، ووضعوا اسم الخمر لمعنى هو موجود في النبيذ؛ وهو كون السارق آخذا مال الغير في الخفية، وكون الخمر مخمرا للعقل أو مخامرا.

وكذلك قالوا: يقام حد الزاني على اللائط وآتي البهيمة؛ لأنه سمي زانيا لإيلاجه الفرج في فرج، وهو موجود ههنا، فنثبت كونه مسمى لهذا الاسم لغة بالقياس، ثم ندرجه تحت العموم.

وقالوا: نطرد هذا في كل اسم موضوع بإزاء معنى؛ فإنه مهما وجد المعنى وجب إطلاق ذلك الاسم.

---

(١) البحر المحيط/ ٢/ ٢٦.

وهذا الذي ذكروه باطل قطعا؛ فإنا نقول: إذا وضعت العرب اسما بإزاء معنى في محل مخصوص:

فإن عرفونا بتوقيفهم وتصريحهم أن الاسم بإيزاء مجرد المعنى دون اعتبار خصوص المحل فلا شك أننا نطلقه مهما وجدنا المعنى، ولم يكن ذلك قياسا بل توقيفا من جهتهم؛ إذ أفهمونا صريحا أن الاسم بإيزاء مجرد المعنى دون ملاحظة خصوص المحل، ونزل ذلك منزل قياس مصادر التصريف؛ فإنهم نصبوا لنا مثالا لتصريف الماضي والمستقبل والأمر والفاعل والمفعول، وعرفونا أن ذلك حكم كل مصدر إلا ما استثنوه بالنص؛ فإذا أخذنا من القدرة القادر على وزن الفاعل لكل من له قدرة لم نكن قائسين ولا ملحقين باللغة شيئا بقياسنا، بل نكون فيه متبعين لمجرد التوقيف.

أما إذا عرفونا أن الاسم ليس في مقابلة مجرد المعنى دون ملاحظة المحل وخصوصيته -بل هو في مقابلة المعنى في هذا المحل- فلا شك في أنه ليس لنا أن نخالف توقيفهم فنحكم عليهم بأن الاسم في لغتهم مطلق على المعنى في غير ذلك المحل، وهذا كتسميتهم ولد الشاة -إذا كان صغيرا- «سخلة»، فإنا نعلم أن هذا له بسبب صغره، فإذا كبر زايله هذا الاسم، ولكن ليس لنا أن نطلق هذا الاسم -بموجب لغتهم- على الصغير من الإنسان، بل ولا على صغير الإبل والبقر؛ فإنهم سموا صغير البقر «فصيلا»، وصغير الإنسان«صبيا»، وجعلوا هذه الأسامي بإزاء الصغر مع ملاحظة خصوص المحل؛ فالشاة الصغيرة سخلة، والبقر الصغير عجل. وكذلك سموا الفرس باعتبار ألوانها: كميتا وأشقر وأبلق، ثم لو وجدت تلك الألوان في ثوب أو في آنية - بل في حيوان آخر من حمار أو بقر- لم يسم به، وليس لأحد أن يقيس عليهم فيقول: سميتم الملمع من البياض والسواد في الفرس أبلق، فسموا بذلك الثياب والأواني وسائر الحيوانات.

فهذا قسيم في مقابلة القسم الأول، فهما واضحان في النفي والإثبات.

القسم الثالث -وهو وسط بين الدرجتين-: أن ينقل منهم اسم على خلاف قياس التصريف موضوع بإزاء معنى وهو مشتق من الاسم الذي هو بإزاء ذلك المعنى؛ كالخمر فإنه مشتق من المخامرة أو التخمير، لكن قياس التصريف أن يقال: مخمِّر أو مخامر، فإذا قالوا خمر على غير القياس فهل يطلق -بموجب لغتهم- حيث يوجد ذلك المعنى وإن لم يكن فثي ذلك المحل حتى يسمى المتخذ من الذرة والشعير -إذا كان مسكرا- خمرا؟ هذا محل خلاف: فمن جهة أنه مشتق يشبه قياس تصريف المصادر، ومن حيث إنه ليس على وزن التصريف يشبه اسم السخلة والكميت والأبلق؛ فترددوا فيه.

والحق أنه لا قياس، فإن حال أهل اللغة في هذا لا يعدو ثلاثة: إما أن عرفونا أن الاسم بإزاء مجرد المعنى من غير التفات إلى خصوص أوصاف المحل، أو عرفونا أنه لخصوص وصف المحل، أو سكتوا عن القسمين جميعا.

فإن عرفونا أنه بإزاء مجرد المعنى دون ملاحظة خصوص الصورة أطلقناه على مجرد المعنى بتعريفهم وبتوقيفهم، ولا يكون ذلك قياسا، بل يكون من جنس التصريف.

وإن عرفونا أنه يطلق بالمعنى مع اعتبار خصوص المحل لم نخالف توقيفهم بالقياس ولم نحكم على لغتهم بإثبات ما نفوه، وكان كاسم السخلة والفصيل لا يطلق على غيرهما من أولاد الحيوانات وإن كانت صغيرة.

وإن سكتوا عن التعريفين جميعا وجب التوقيف، ولم يجز جزم القول بالحكم على لغتهم من غير توقيف من جهتهم، واسم الخمر والسرقة والزنى كذلك؛ فإنه يحتمل أن يكون مطلقا باعتبار مراعاة وصف المحل؛ وهو كونه معتصرا من العنب، كما أنه لا يطلق على البنْج وعلى الأدوية المزيلة للعقل؛

لأنهم أطلقوا على مائع مشروب فلم يجز إطلاقه على جامد، فكذلك أطلقوه على شراب مخصوص فكيف يطلف على غيره دون توقيفهم؟ ومن عادتهم في مثل هذه الأسامي التخصيص بالمحل؛ فإنهم سموا القارورة قارورة مشتقا من قرار المائع فيه عن السيلان والتفرق، وليس لنا أن نحكم عليه بتسمية الحوض -بل بتسمية الجرة- قارورة، بل يقال هو اسم لزجاج يستقر فيه المائع فلا يطلق على خزف وغيره، وهذه العادة مطردة لهم في المشتق وغير المشتق مهما لم يكن على قياس التصريف.

فإن قيل: فعادتهم في التصريف أيضا متعارضة، فينبغي أن لا يصرف المصدر الطي لم يبلغنا تصريفهم فيه بعينه، وآية التعارض فيه أنهم يقولون: «ينبغي» ولا يقولن: «انبغى»، فيستعملون صيغة المستقبل دون الماضي، ويقولون: «دع، ولا تدع»، ولا يقولون: «ودع» بمعنى الماضي.

قلنا: التوقيف منهم في تصريف المصادر معلوم على الإطلاق إلا ما يستثنى على سبيل التنصيص عليه من كلمات، لا يشككنا ذلك الاستثناء في توقيفهم المطلق أصلا.

فإن قيل: فقولوا: إن الشارع إذا نص على حكم بسبب في محل؛ فإن عرفنا أن الحكم معلق بمجرد السبب دون خصوص وصف المحل أثبتنا الحكم بالعموم توقيفا لا قياسا، وإن بين أن الحكم معلق بالسبب في المحل مع ملاحظة خصوص المحل لم نخالف التوقيف، وإن ام يتعرض للأمرين جميعا توقفنا ولم نقس غير المنصوص على المنصوص؛ فإذا قضى بتحريم الخمر ولم يصرح بأنه منوط بمجرد الإسكار دون ملاحظة كونه خمرا معتصرا من العنب ولا تعرض لكونه منوطا به مع اعتبار وصف المحل الخاص فليس لنا أن نقيس عليه النبيذ المسكر؛ إذ من عادة الشرع اعتبار وصف المحل الخاص في مواضع، كما أن

من عادته اتباع مجرد المعنى واطراح خصوص وصف المحل في مواضع؛ فإنه قال: «يرش على بول الغلام ويغسل بول الجارية» فاعتبر صفة الذكورة والأنوثة مع معنى النجاسة، ثم نهى عن البول في الماء الراكد، ولا فرق بين بول الأنثى وبول الذكر، وكذلك في سائر أحكام النجاسة، وهذا التحقيق؛ وهو أن الحكم من الشارع توقيف كما أن الاسم من الواضع توقيف، فأي فرق بينهما؟

قلنا: سنبين في المسألة الثالثة أنه لا فرق، وأنه لا قياس في الشرع إن كان يعنى بالقياس أمر لا يدخل تحت التوقيف، بل الشرع كله توقيف، ونحن لا نجوز قياس النبيذ على الخمر في حكم التحريم ما لميدل دليل آخر -سوى هذا الحكم- على أن الحكم إذا ثبت مقرونا بمعنى مخيل كان منوطا بمجرد الإخالة من غير التفات إلى خصوص وصف المحل، فيكون ذلك الدليل تعريفا من الشارع، وتعريفه كله توقيف، ولكن طرق التعريف كثيرة: قد يكون بلفظ، أو إشارة، أو سكوت، أو استبشار، أو قرينة، أو معنى مدرك من ألفاظ كثيرة متفرقة، أو أفعال كثيرة متكررة تكشف عن عادته في اتباع معنى واطراح معنى.

وبالجملة فما لم يقم على ذلك دليل -هو جار مجرى التوقيف باللفظ في إفادة الظن- فلا يجوز القياس أصلا، وهو معنى قولنا: إن الشرع كله توقيف».[1]

وهذا هو الحق والصواب في هذه المسألة «ف»قد «ثبت بهذا» الذي ذكر «أن اللغة وضع كلها» أي موضوعة من العرب، «وتوقيف» منهم سواء كانت ألفاظا دالة على معانيها، أو قواعد يتصرف بها في الاشتقاق وغيره، وبذلك «ليس» يجري «فيها قياس» بهذا المعنى الذي ذكرتم «أصلا» وعليه فالقول به ابتداع واختراعٌ حكمه البطلان والفساد.

وبهذا انتهى الكلام في هذا الفصل -الفصل الثاني- من هذه المقدمة.

(١) أساس القياس للغزالي، ص: ٤ إلى ١٢.

«الفصل الثالث:
في الأسماء العرفية»

أي هذا هو «الفصل الثالث» من الفصول السبعة التي تشتمل عليها هذه المقدمة.

وهذا الفصل معقود وموضوع «في» بيان «الأسماء العرفية» وفي الكلام على أحوالها.

والعلم بهذه الأسماء وحدودها أمر مهم في النظر الفقهي وبناء الأحكام، والجهل بها موقع في الخطإ الحملي، والفقهي، إذ قد يحمل اللفظ العرفي على المعنى اللغوي الوضعي فيفضي ذلك إلى الفساد في المادة والحكم، كما هو معلوم، ووقوع هذا ممن لم يفرق بين معاني الألفاظ العرفية ومعاني الألفاظ اللغوية كثير.

وهذا أمر يجب أن يتقى فإن تشوفت نفسك إلى الاحتراز من هذا الخطإ وكسب العلم المطلوب في هذا الشأن فـ«اعلم أن» ما يحقق ذلك هو أن تعلم أن «الأسماء اللغوية» أي التي تنسب إلى اللغة في الجملة «تنقسم إلى وضعية» أصلية وهي التي وضعت أول الأمر إزاء معانيها وهذه هي التي تسمى لغوية على الحقيقة، «وعرفية» وهي المنقولة عن معانيها الوضعية إلى معان جديدة بتعارف الناس واصطلاحهم «و»بذلك فإن «الاسم يسمى عرفيا» إذا جرى عرف الناس على استعماله في غير ما وضع له، ويحصل ذلك «باعتبارين» يعني بأمرين فعليين:

«أحدهما: أن يوضع الاسم لمعنى عام» يشمل ويستغرق جملة من الأنواع والأصناف -مثلا- «ثم يخصص» -بكسر الصاد مبنيا للفاعل-

«عرفُ» -مرفوع على الفاعلية- «الاستعمال» الصادر «من أهل» تلك «اللغة» أنفسهم «ذلك الاسم ببعض مسمياته» فيكون مختصا به وذلك «كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع» أي بمن يمشي على أربع؛ كالحمار والبغل والفرس «مع أن الوضع» لهذا اللفظ كان «لكل ما يدب» أي يمشي على الأرض بهيمة كان أو إنسانا أو غيرهما. وهكذا حال كل اسم وضع لمعنى عام ثم خصص ببعض أفراد معناه اللغوي، ومن ذلك الملَك -بفتح الميم واللام- فإنه موضوع لغة لمن يحمل الألوكة ثم خصص ببعض الرسل، والجن فإنه موضوع لكل ما اجتن ثم خصص ببعض من يستتر عن العيون -وهو الخلق المعروف بما وصف به من جهة النقل-، وغير ذلك مما اختص بمعنى هو في أصله الوضعي عام، «و»ذلك كـ«اختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن» اسم المتكلم عام له ولغيره فـ«كل قائل» أي ناطق بقول ما ومتلفظ بلفظ أيا كان هو «متكلم»؛ لأنه قد قامت به حقيقة التكلم «وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين» فالفقيه يطلق على المجتهد أو حافظ الفروع -مثلا-، والمتعلم على صاحب المعرفة، فلا يطلق على من تعلم حرفة أو صناعة ما -مثلا- «مع أن الوضع» لهذين اللفظين «عام» لهذين المعنيين اللذين يطلقان ولغيرهما، فإن التعليم قد يكون بمعنى الإلهام وخلق الدواعي في النفس -مثلا- «قال الله تعالى: « وعلم آدم الأسماء كلها »» ولا يسمى من تعلم أسماء الأشياء في العرف متعلما، «وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾» والقادر على بيان ما في نفسه وما انطوى في ضميره لا يسمى متعلما، «و»في شأن التفقه «قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۝٧٨﴾» ومن فهم الحديث وما خوطب به من قول لا يسمى في العرف متفقها. ومقتضى هذا كله أن الوضع قد قضى بالعموم، والعرف قد جرى على

التخصيص لذلك كله، وكل ما كان قد مضى فيه هذا الحكم العرفي فإنه اسم عرفي، أو حقيقة عرفية.

وهذا الضرب من العرف يؤخذ من طبعه ومن كلام أهل العلم فيه أنه يشترط فيه أن يهجر ما يدل عليه الوضع الأول. وهذا مقتضاه أن ما مثل به المصنف من المتكلم والفقيه والمتعلم لا يدخل تحت هذا الضرب، وإن أدرجه تحته المصنف؛ لأن معاني هذه الألفاظ الأصلية لم تهجر، بل تستعمل فإن المتكلم بمعنى الناطق والقائل المسموع منه أكثر استعمالا في اللغة والكلام من المتكلم بالمعنى الاصطلاحي، وكلمة الفقيه ما زال معناها الأصلي غير مهجور بالكلية وهكذا المتعلم. فهل المصنف لا يشترط هذا الشرط ولا يراه قيدا في حقيقة هذا الاسم -الاسم العرفي العام-؟ ربما يكون الأمر كذلك، فيكون معنى هذا الاسم عنده ما تعارف الناس على تخصيصه ببعض مسمياته. ويكون هذا هو القسم الأول عنده الذي حصل بالاعتبار الأول -على حد قوله-.

«الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعا» قد غلب استعماله «في غير ما وضع له أولا بل» يكون شائعا «فيما هو مجاز فيه» قد غلب استعماله فيه حتى هجرت حقيقته استعمالا بحيث لا تفهم منه إذا أطلق وذلك «كالغائط والعذرة فـ»إن حقيقة «الغائط» اللغوية الوضعية هي «الموضع المطمئن» أي المنخفض «من الأرض» الذي من جلس فيه استتر، ثم غلب فيه معناه المجازي وهو الخارج المعتاد من الدبر -كما هو معلوم-، «و»أما «العذرة» -بفتح العين المهملة وكسر الذال المعجمة- فحقيقتها اللغوية الوضعية «الفناء» أي فناء الدار «الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه» فنقل إلى هذا المعنى المعروف وهو هذا الخارج المذكور فشاع فيه وغلب عليه «فصار» ذلك المعنى الذي حصل بـ«أصل الوضع» أي بالوضع الذي هو الأصل نسيا

«منسيا، و»صار هذا «المجاز معروفا سابقا إلى الفهم» متبادرا إلى الذهن كلما سمع هذا الاسم، وذلك «بعرف الاستعمال» فيسمى هذا الاسم لذلك عرفيا وهو من اللغة «إلا أنه» -الضمير للشأن- قد «ثبت هذا» الضرب -الاسم العرفي- «بعرف الاستعمال وذلك» الوضعي «بالوضع الأول» الأصلي وعلى هذا «فالأسامي اللغوية إما وضعية وإما عرفية» ويحمل كل منهما على ما دل عليه عند التخاطب والمكالمة. وهذا كله العرف العام وما ذكر يحصره.

«أما ما انفرد المحترفون» أرباب الحرف وطرق كسب المعاش «وأرباب الصناعات بوضعه» أسماء «لأدواتهم» وآلاتهم التي يصنعون بها ما يصنعون «فلا يجوز أن يسمى عرفيا» بل قد يعد ذلك من الوضع الأصلي؛ «لأن مبادئ اللغات» وباكوراتها «والوضع الأصلي كلها كانت كذلك» إذ تعرض للناس أشياء وأمور يحتاجون إلى وضع أسماء لها تدل عليها وتعلم أنها هي المرادة والمقصودة عند النطق بتلك الأسماء، وهذا الحال هو نفسه ما يقوم بأرباب الصناعات والحرف عندما يضعون الأسماء لأدواتهم وآلاتهم ومصنوعاتهم. فلو جعلنا هذه الأسماء عرفية «ف»إنه «يلزم» من ذلك «أن يكون جميع الأسامي اللغوية عرفية» حتى ما كان منها وضعيا، وذلك لاشتراكها مع هذه الأسماء التي يضعها الصناعيون والحرفيون في هذا الحال.

وأما العرف الخاص فقد قالوا بأنه ما خصته كل طائفة علمية من الأسماء بشيء من مصطلحاتهم، كالنقض والكسر والقلب والجمع والفرق عند الفقهاء والأصوليين. والجوهر والعرَض والكون عند المتكلمين. والرفع والنصب والجر والمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول والنعت والتوكيد عند النحاة.

وجعل بعضهم من ذلك إطلاق لفظ الدابة على البغل وحده مثلا.

والـذي انتهـى إليـه أثمـار النظـر في هذا الشـأن وصـار قاعـدة في التفريق بين العرف العام والخاص هو: أن العرف في اللغة ضد المنكر، واستعمل في الأمر الجاري بيـن النـاس لأنه معـروف عندهـم فيقبـل ولا ينكر، ويميز العرف العام اتصافه بالشـمول والعمـوم، وأمـا العرف الخاص فهو ما تمـالأت عليه جماعة معينة يجمعهـا النظـر في فـن أو العمـل في حرفـة أو صناعة، وقد يضعه شـخص واحد منهم فيتبعه غيره منهم.

هذا منتهى القول في هذا الفصل الثالث.

«الفصل الرابع:
في الأسماء الشرعية»

يعني هذا هو «الفصل الرابع» من هذه الفصول السبعة، وهذا الفصل مرسوم ومعقود «في» بيان «الأسماء الشرعية» أي التي دلت على معانيها الشرعية بالوضع الشرعي -ومثالها الصلاة، والزكاة والحج-، وفي بيان ما يتعلق بهذا الموضوع من بحوث، وما أثمرته الأنظار في شأنه.

والمشهور في كتب الأصول وخاصة كتب الأصوليين المتأخرين الترجمة على هذا الموضوع بالحقيقة الشرعية -أو الحقائق الشرعية-، وهذا هو الذي يظهر أنه المطابق لما فيه البحث هنا؛ إذ نقاشهم مصبه على معاني هذه الألفاظ هل هي معان جديدة منفصلة عن المعاني الوضعية لهذه الألفاظ وضعا ودلالة أو لا؟

فإن كانت معاني جديدة منفصلة عن المعانى اللغوية على تمام، فإنها حقائق جديدة وضعها الشارع، وبذلك ينطلق عليها اسم الحقائق الشرعية، وأما إن بقيت هذه الألفاظ على معانيها اللغوية فإنها تبقى حقائق لغوية فقط، وبذلك يتقرر عدم وجود الحقائق الشرعية هذه، وهي الأسماء اللغوية.

وبناء على هذا تكون الترجمة على هذا الموضوع بالحقيقة الشرعية أرجح وأولى، لكن بين وجود هذه الحقيقة ووجود الاسم الذي ينطلق عليها تلازم، فإذا وجد أحدهما استلزم وجود الآخر، فالتعبير بالاسم -هنا- أيضا وجيه، ويرجحه أن الكلام في تقسيم الألفاظ لا في تقسيم المعاني، وبمقتضى ذلك يكون التعبير به هو الصواب، وعلى كل حال فلا مشاحة في الاصطلاح ما دام ما يكون المآل إليه من المعنى واحدا.

وهذا الموضوع -الأسماء الشرعية، أو الحقائق الشرعية- مما تواردت الأنظار عليه وسلطت التأملات على شأنه، وتقابلت فيه الآراء وتعارضت فيه الاعتبارات التي بنيت عليها أثمار الأنظار وجنى العقول فيه.

وأول ما يعرض للنظر هنا هو التسآل عن المراد بالاسم الشرعي، فهل المراد به ما وضع الشارع معناه وحقيقته فقط؟ أو المراد به هذا، وكذلك ما وضعه أهل الشرع؟

الصحيح أن المراد به هو ما كان بوضع الشارع والذي فسر بأنه:

أ- ما استفيد وضعه للمعنى من جهة الشرع؛ سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة، أو كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما. وكل هذه الأقسام الظاهر أنها قد وقعت.

ب- ما كان معناه ثابتا بالشرع والاسمُ موضوع له فيه.

ج- اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الشرع. كما فسر بغير ذلك والمعنى في كل ذلك واحد أو متقارب.

وبعد معرفة هذا يرد على الذهن ويعرض للنظر هنا التسآل عما هو غاية البحث في هذا الموضوع ومطلب النظر في شأنه، وهو حال هذا الاسم من حيث وجوده، ويتعلق النظر هنا بأمرين:

أحدهما هل يمكن وجوده؟

والثاني إذا كان ممكنا فهل هو موجود في واقع الأمر؟

أما إمكانه فالجماهير قائلون به، حتى حكى بعضهم الإجماع عليه. لكن

هذا لا يصح لأنه حكي الخلاف فيه عن المرجئة كما ذكر ذلك أبو الحسين في المعتمد.

أما وقوعه ووروده في كلام الشارع، فإنه محل خلف بين أهل العلم، وقد انتهى بهم الأمر في ذلك إلى أن كانوا فيه على مذاهب.

فقال القاضي: إن هذه الأسماء -الصلاة والزكاة والحج ونحوها- حقائق لغوية باقية على أصل موضوعها، ولكن اعتبر الشارع لتلك المعاني اللغوية قيودا بها تقبل، وتكون شرعية؛ فالصلاة في الشرع لفظ مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء، ولكن الشارع اشترط في الاعتداد به أمورا أخرى نحو الركوع والسجود، وكذلك الصوم فإنه الإمساك ولكنه مقيد -لكي يقبل ويعتد به- بالنية والكف عن الجماع. وهكذا غيرهما كالحج.

وظاهر كلامه أنه لم يجعل هذه الأسماء من الأسماء العرفية وهو واضح؛ لأنه لم يرها مجازا لغويا فهي لا تدل عنده على معنى جديد.

وعلى هذا المذهب أبو الحسن الأشعري والمرْوَرُّوذي وابن القشيري. هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

وقال الجمهور: إنها أسماء شرعية نقلت عن معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية الموضوعة لها من الشارع مستقلة بذلك عن معانيها اللغوية الأصلية تماما. وبهذا تصير الألفاظ ثلاثة أقسام: الألفاظ اللغوية، والعرفية، والألفاظ الشرعية. والعرفية لغوية كما تقدم ذكر ذلك. وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

و«قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء: » إن «الأسماء» تنقسم إلى أسماء «لغوية، و»إلى أسماء «دينية» وتسمى الشرعية الأصلية وتوصف

بها الذوات، «و»إلى أسماء «شرعية» وتسمى بالفرعية وتوصف بها الأفعال؛ «أما» الأسماء «اللغوية فظاهرة» وهو ما دل على معناه اللغوي الوضعي فجرى على ما كان عليه في أصل الوضع من غير تحريف ولا نقل وهو الأغلب في ألفاظ الشرع، «وأما الدينية فـ»إنها «ما نقلته الشريعة إلى أصل الدين» الذي هو الاعتقاد وما يتعلق به، وجعلته من أركانه أو من المسائل المتعلقة بها «كلفظ الإيمان» الذي هو بحْثه هو أول مسألة نشأت في الاعتزال، وقد تكون هي أساس البحث ونواته في هذا الموضوع برمته. قال ابن السبكي في شأن هذه المسألة: « قال الشيخ أبو إسحاق: هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال وقالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين أي جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الكفران والإيمان لما علموا أن الإيمان في اللغة التصديق والفاسق موحد مصدق.

فقالوا: هذه حقيقة الإيمان في اللغة ونقل في الشرع إلى من لم يرتكب شيئا من المعاصي فمن ارتكب شيئا منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر»[1] إذا استصحب معه المعرفة والتصديق. هذا على رأي المعتزلة، أما الخوارج فإنهم يرون أنه كافر.

«و»مثل لفظ الإيمان هذا لفظ «الكفر» فإنه كذلك منقول وينصرف إلى كل ما يضاد الإيمان من القول والفعل عندهم، فجحْد النعمة وترك الشكر كفر. «و»كذلك «الفسق» وقد عرفوه بأنه المعصية، ويكون فاعلها بها في منزلة بين منزلتي الكفر وهو مؤمن، ولأبي الهذيل تفصيل وتفرقة في هذا الشأن. والكلام في هذه المسائل مفصل في علم الكلام.

«وأما» الأسماء «الشرعية فـ»هي ما حدد الشارع معناه ووضع ذلك اللفظ له؛ سواء قلنا: إنه نقله عن مسماه اللغوي وأطلقها مجازا ثم اشتهرت عند

(١) الإبهاج/ السبكي/ ١/ ٤٨١.

أهل الشرع فصارت حقائق، أو قلنا: كما يقول المعتزلة: إنه وضعه بعدما نقله عن مسماه اللغوي مستأنفا لذلك من غير ملاحظة مناسبة أصلا؛ وهو معنى كونه مبتكرا لوضعه؛ وذلك «كالصلاة والصوم والحج والزكاة» وغيرها من العبادات كالاعتكاف مما جعلت فيه الأسماء بإزاء ماهيات جعلية. وما تركبت منه من أسماء لها حقائقها الشرعية كالسجود والركوع.

هذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

«و»قد «استدل القاضي» واحتج «على فساد مذهبهم» أي مذهب المعتزلة ومن معهم «بمسلكين» يقضيان بثبوت هذا الفساد:

«أحدهما: أن هذه الألفاظ» التي ادعي فيها النقل عن مسمياتها اللغوية إلى حقائق شرعية -مسميات شرعية- «يشتمل عليها القرآن، والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، و»قال تعالى: « ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ١٩٥﴾» وقال سبحانه: « ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾» وهكذا نعت القرآن بأنه كله عربي مبين، وأن الرسول لا يأتي قومه إلا بلسانهم؛ إذ لا يفهم منه ما يخالف ذلك.

«و»هكذا فإنه «لو قال» الشارع: «أطعموا العلماء وأراد» بذلك -أي بلفظ العلماء- «الفقراء لم يكن هذا» القول «بلسانهم»؛ إذ لا يطلقون لفظ العلماء على الفقراء، وكذلك إذا قال اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين أو قال اقطعوا السارقين وهو يريد القاتلين وكذلك إذا قال نهيت عن قتل المصلين وهو يريد الضاربين، فإن هذا كله كذلك ليس من كلام العرب وإذا لم يكن من كلام العرب فإنه يكون مخالفا لما وصف به كتابه وهو أنه عربي مبين. وهكذا كل ما خالف ما اقتضاه الوضع في اللغة؛ فإنه لا يكون عربيا، «وإن كان» هذا «اللفظ المنقول» عن معناه «عربيا» في أصله.

ومن ثم «ف»إنه «كذلك» يكون الحكم «إذا نقل اللفظ» العربي «عن موضوعه» أي عن المعنى الذي وضع له «إلى غير موضوعه» أي إلى معنى آخر غير معناه الذي وضع له؛ كما قيل في الزكاة ونحوها، «أو جعل عبارة عن بعض موضوعه»؛ أي عن المعنى الذي وضع له؛ كما في الدابة، «أو» كان «متناولا» أي شاملا من حيث دلالته «لموضوعه» ومسماه وحقيقته «و»لـ«غير موضوعه» بحيث يكون دالا على مسمى آخر وحقيقة أخرى غير حقيقته الوضعية كما قيل في الصلاة؛ فإنها للدعاء -وهذا ما وضعت له لغة- ثم إنها كذلك للركوع والسجود والقراءة؛ وبذلك فهي لما وضعت له ولغيره.

«فكل ذلك» على وجه الجملة والكلية «ليس من لسان العرب»، وإذا لم يكن من كلامهم فإنه لا يكون خطابا شرعيا، فعروض هذه الأحوال وما جرى مجراها يخرج هذا الألفاظ عن كونها ألفاظا عربية. وهذا واجب المصير إليه في شأن هذه الأسماء التي سميتموها شرعية، فإنها إن لم تجعل عربية سيكون القرآن غير عربي كما تقدم. ونص القاضي الاستدلالي هذا هو: «والذي يدل على فساد قول الجميع قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ وقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ وقول تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ في نظائر هذه الآيات التي أخبر فيها بأن الخطاب للأمة لم يتوجه إلا باللسان العربي، سيما وهم يقولون بالعموم، وظواهر هذه الآيات يوجب كون الخطاب كله عربيًا مستعملًا فيما استعملته العرب، وإلا كان خطابًا بغير لغتهم، على أن الأمة مطبقة على إطلاق القول بأن الله سبحانه ما بعث نبيه وخاطب المكلفين على لسانه إلا باللسان العربي. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ولأنه إذا نقل الأسماء اللغوية إلى أحكام وعبادات شرعية، ولم تكن الأسماء مستعملة فيها في اللغة حقيقة ولا مجازًا كان ذلك خطابًا لهم بغير

لغتهم وبمثابة إحداث أسماء يخاطبهم بها ليست بألفاظ عربية ولا مستعملة على ما استعملوه.

وكذلك لو قال لهم اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين، واقطعوا السارقين وهو يريد القاتلين، ونهيت عن قتل المصلين وهو يريد الضاربين لكان مخاطبًا لهم بغير لغتهم.

وإن كانت هذه الأسماء لغة لهم غير أنه مُستعمل لها في غير ما استعملوه فيه حقيقة أو مجازًا وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه».(1)

هذا منتهى القول في هذا المسلك.

المسلك «الثاني: » هو «أن الشارع لو فعل ذلك» وهو نقل هذه الأسماء عن مسمياتها وحقائقها اللغوية إلى مسميات وحقائق أخرى «للزمه تعريف الأمة بالتوقيف» لها على «نقل تلك الأسامي» عن معانيها وحقائقها الأصلية -الوضعية- إلى معانيها الشرعية الجديدة بأن يفسرها لهم، فإنه إن لم يفعل ذلك فلن يكون كلامه خطابا موجها إليهم، وهذا بين «فإنه إذا خاطبهم بلغتهم أي ألفاظهم الغوية لم يفهموا»؛ منها ولن يعرفوا بها «إلا موضوعها» أي مسماها الذي تفيده بدلالتها الوضعية.

وهذا التوقيف أمر لم يرد في هذا الشأن في الشرع ولم يقع نقله فيه، «ولو ورد فيه» هذا الذي ذكر من الـ«توقيف لكان» أمرا «متواترا» أي ثابتا بالتواتر؛ لأن هذه المسألة أصولية فلا يفيد فيها من الأدلة إلا ما كان متواترا «فإن الحجة لا تقوم بـ»خبر «الآحاد» في المسائل الأصولية؛ لأن الأحكام فيها لا تكون إلا قطعية. هذا ما أورده القاضي في هذا الموضوع، ونص كلامه في هذا المسلك الأخير: «ومما يدل على ذلك أنه لو كان الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ قد نقل بعض

(1) التقريب والإرشاد للباقلاني، 1/ 391، 392.

الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية أو إلى أفعال توصف في حكم دينه بأنها كفر وإيمان وفسوق، وعلى شرائط محدودة بأن تكون مجتمعة وأن لا تضامها كبيرة تزيل ثوابها لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقله هذه الأسماء توقيفًا يوجب العلم ويقطع العذر، ويُنقل نقلًا تقوم به الحجة ويوجب العلم ضرورة أو دليلًا. ولما لم نكن إلى العلم بصدق دعواهم هذه على الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ مضطرين، ولا قامت حجة ودلالة على ثبوت خبر مروي عن رسول الله ﷺ، ولا نطق به كتاب، ولا أجمعت عليه الأمة، ولا دلت عليه قضية العقل باتفاق، ولا ورد ورودًا متواترًا يعلم تعذر الكذب والاتفاق على مثل نقلته، ولا هو مما يعلم أن صحابيًا نقله عن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ بحضرة جماعة شاهدوه يمتنع عليهم الإمساك عن كذب يضاف إلى سماعهم وعلمهم، بل لا يقدر أحد أن يروي حرفًا في ذلك عن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأنه قال قد نقلت بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام حدثت شرعية وأفعال دينية وجب القطع على كذب هذه الدعوى، وهذا مما لا جواب لهم عنه، ولا طريق لهم إلى القدح فيه.

وقد زعموا أن القرآن قد دل على ذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ وأنه أراد صلاتكم نحو بيت المقدس، وهذا باطل. لأنه إنما عنى سبحانه إنه لا يضيع تصديقهم بالصلاة نحو بيت المقدس.

وكذلك المراد بقوله ﷺ: «نهيت عن قتل المصلين» لأنه عنى المصدقين بوجوب الصلاة باتفاق، فيوصف التصديق بالصلاة صلاة على طريق المجاز والاتساع، وذلك من موجب اللغة على طريقتهم في التجوز. وأما أن يكون نقل الاسم إلى ذلك وجعله حقيقة له بعد أن لم يكن كذلك، فإنه باطل.

وقد تعلقوا في ذلك بما روي عن النبي ﷺ من قوله: «الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».

فإنه من قولهم تعلق باطل، لأن هذا الخبر من أخبار الآحاد عندهم، وفي أدون منازل أخبار الآحاد، وهو غير موجب للعلم.

والكلام في هذا الباب كلام في أصل عظيم لا يحل الخلاف فيه والقول بغير الحق، فلا يجوز أن يعمل في تصحيحه بأخبار الآحاد. على أنه لو صح لوجب حمله على موافقة موجب الآيات. وما ذكرناه من الإجماع على أنه مخاطب للأمة باللغة العربية. ونقل أسمائهم إلى غير ما وضعت له خطاب بغير لغتهم، فيجب أن يكون أراد أن هذه الخصال والأفعال من دلائل الإيمان وأماراته، وأفعال المؤمنين، فسمي الشيء باسم ما دل عليه مجازًا واتساعًا، فبطل التعلق بالخبر من كل وجه».(١)

وأما هم -أي المعتزلة ومن وافقهم في رأيهم هذا- فقد «احتجوا بـ»أنه يوجد في كتاب الله تعالى وفي السنة النبوية من الألفاظ والأسماء ما لا يوجد في اللغة العربية وضعا واستعمالا، وساقوا من ذلك أمثلة؛ منها «الإيمان» في «قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾» فالإيمان في اللغة هو التصديق «و»لكنه «أراد» سبحانه «به» هنا «الصلاة» التي صلاها من كانوا في الحبشة -مثلا- «نحو بيت المقدس» بعدما نسخ التوجه إليه. وهذا المعنى للصلاة -هنا- خارج عن اللغة وضعا واستعمالا فهو معنى منقول إليه هذا اللفظ وموضوع له وضعا ثانيا، «و»كذلك لفظ «المصلين» فيما ورد عن النبي ﷺ من أنه قال: «نهيت عن قتل المصلين» -رواه أبو داود-، «و»قصد بلفظ المصلين و«أراد به المؤمنين، و»إطلاق المصلين على المومنين «هو» إطلاق جار على «خلاف» ما تدل عليه «اللغة» في ذلك، كما هو بين ومعلوم.

«قلنا»-مجيبين عن هذا-: لفظ الإيمان لم يخرج معناه هنا عن معناه

---

(١) التقريب والإرشاد، ١/ ٣٩٢ إلى ٣٩٥.

اللغوي فإنه تعالى «أراد بالإيمان» في الآية «التصديق بالصلاة» أي بوجوبها «و»التصديق باستقبال «القبلة» أي بوجوبه «و»النبي ﷺ «أراد بالمصلين المصدقين بالصلاة» فيكون معنى الحديث: « نهيت أن أقتل المصدقين بالصلاة»؛ أي بأنها فرض من رب العالمين.

«و»هكذا «سمى التصديق بالصلاة صلاة» فيكون ذلك من باب الإسناد للمضاف إليه بعد المضاف «على سبيل التجوّز» بالحذف.

«و»هذا الأسلوب من القول وارد في كلام العرب فهو من أساليبهم وطرقهم التعبيرية فإن من «عادة العرب تسمية الشيء بـ»اسم «ما يتعلق به نوعا» ما «من التعلق» كالسببية والمجاورة والمآلية ونحوها «والتجوز به»؛ أي بهذا اللفظ ليس مخرجا عن ذات اللغة وحقيقتها من حيث ما يرد فيها من الأساليب، بل هو «من نفس اللغة» حقيقة. ثم إن الاستدلال بخبر الواحد هنا غير مفيد؛ لأن هذا الذي نحن فيه حكم أصولي.

«و»كذلك «احتجوا» في هذا الشأن «بقوله ﷺ» -كما في الصحيحين وغيرهما-: «الإيمان» الكامل «بضع» -بكسر الباء- وهو من العدد ما بين الاثنين والعشرة، «وسبعون بابا» وفي رواية «شعبة» يعني خصلة، والشعبة -لغة-: الفرقة من الشيء والطائفة منه، وفي رواية «بضع وستون شعبة» «أعلاها»؛ أي أرفعها وأفضلها «شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها»؛ أي أقلها أجرا وثوابا «إماطة»؛ أي إزالة «الأذى»؛ وهو ما من شأنه أن يؤذي كالشوك والحجر والعظم، «وتسمية الإماطة» للأذى «إيمانا خلاف الوضع» اللغوي لهذه الكلمة. وهذا دليل على أن في النص الشرعي ما لا يوجد في اللغة، بل فيه ما يخالفها وضعا واستعمالا.

«قلنا: » هذا الذي ذكرتم لا يفيد شيئا هنا فإن «هذا» الخبر الذي احتججتم به «من أخبار الآحاد» الذي لا يفيد إلا الظن «فلا يثبت به مثل هذه القاعدة»

الأصولية، «وإن ثبتت» به دلالةٌ على أمر ما «فهي دلالتـ»ـه على أن المقصود بذلك هو «الإيمان» بمعنى التصديق، ويتقرر ذلك على سنن ما سبق بحيث يقدر الإيمان قبل كلمة إماطة الأذى. ويكون نظم القول حينئذ، وأدناها التصديق بحسن إماطة ا لأذى -مثلا- «فيتجوّز بتسميته إيمانا».

ثم «احتجوا» معترضين «بـ»ـوجه آخر وهو «أن» صاحب «الشرع» قد «وضع» واخترع «عبادات» كالصلاة والحج مثلا؛ أي معانيها وحقائقها؛ وهي «لم تكن معهودة» ولا متعقلة معروفة قبل ورود هذا الشرع، «فافتقرت» واحتاجت «إلى أسام» تدل عليها لأنها من جملة المعاني التي تمس الحاجة إلى التعبير عنها، فوجب وضع هذه الأسامي لها، «وكان استعارتها من اللغة» العربية «أقرب من نقلها» بمعانيها الشبيهة بالمعاني الموضوعة لها شرعا «من لغة أخرى» كنقل لفظ الصلاة بمعنى الدعاء -مثلا-، «أو إبداعٍ» واختراع «أسام لها» لم تسمع من قبل. فكان ما هو أقرب في ذلك هو ما وقع المصير إليه، فتلك الأسامي مستعارة من اللغة بعد ما جردت من مسمياتها اللغوية ثم وضعت لهذه المعاني الشرعية الجديدة مبتكرة لها من غير مراعاة في ذلك لأيّ مناسبة بين هذا الوضع ومعاني هذه الألفاظ الأصلية أو بمراعاة لها؛ لأن الاختلاف في تعقل المعاني يوجب الاختلاف في صورة الوضع وحقيقته، وهذه الأسامي التي تطلق على هذه العبادات -الصلاة والصوم والحج مثلا- لا مدخل للعرب في إطلاقها عليها، إذ وضع الألفاظ مسبوق بتعقل هذه المعاني وهم لم يتعقلوها قبل الشرع، ولا خطرت لهم ببال، فكيف تنطلق ألفاظهم التي لها معان معينة هي ما تعقلوه عند وضعها على هذه المعاني التي لا علم لهم بها، فألفاظهم يجب أن تدل على ما وضعت له فقط لا على ما لم توضع له.

«قلنا» مجيبين عن هذا الاعتراض الإجمالي: «لا نسلم أنه حدث في» هذه «الشريعة» الإسلامية «عبادة لم يكن لها اسم في اللغة» ينطلق عليها، بل لكل عبادة فيها اسم يصح أن يوضع بإزائها بوجه لغوي صحيح.

«فإن قيل: » ليس الأمر كما ذكرتم «فالصلاة» مثلا «في اللغة» هي الدعاء، أو المتابعة، ومنها سمي ما بعد الفرس السابق مصليا، أو وجود الرأس عند صَلا المتقدم -والصَّلا عظم الورك-؛ لأن العادة في الصفوف إذا ركعوا أن يكون رأس هذا عند صلا هذا. فهي على كل «ليست عبارة عن الركوع والسجود» وما هو من هيئة الصلاة مما ليس دعاء.

ثم إن لفظة «الصلاة» إذا أطلقت لا تفيد أي شيء من معانيها اللغوية المذكورة لوجهين:

أحدهما: أنه لا يخطر بالبال شيء من معناها اللغوي عند سماع لفظها ومن شأن الحقيقة المبادرة إلى الفهم.

ثانيهما: أن صلاة المنفرد والإمام لا متابعة فيها. وإذا خرج المصلي من الدعاء إلى غيره لا يقال: فارق صلاته. وصلاة الأخرس لا دعاء فيها.

وهذا يقال في الزكاة أيضا، إذ هي لغة النماء والزيادة. وفي الشرع التنقيص على وجه مخصوص. وكذلك الصوم في اللغة؛ فهو مطلق الإمساك، وأما في الشرع فهو عبارة عن إمساك مخصوص. «و» كذلك «لا» يكون «الحج» في اللغة «عبارة عن الطواف والسعي» ونحوهما، وإنما هو عبارة عن القصد فقط، فكيف يتصور أن تدل هذه الألفاظ بمعانيها اللغوية الوضعية هذه على هذه الحقائق الشرعية المخترعة المبتكرة التي لا عهد للعربي بها قبل البعثة وورود الشرع.

«قلنا: » هذا السؤال لنا «عنه جوابان» كلاهما نقضيّ:

«الأول» منهما: «أنه» -الضمير للشأن- «ليس» فعل «الصلاة في الشرع» الذي هو جملة من الأفعال «أيضا عبارة عنه» أي عما ذكر من السجود والركوع ونحوهما مما ليس دعاء فيه «بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة» قال القاضي: والعبادة الشرعية المسماة بالصلاة منطوية على الدعاء فسميت الدعوات صلاة جريا على أصل اللغة. «و»كذلك «الحج» فإنه «عبارة عن القصد» عند وجود أسبابه وشرائطه. «و»هكذا «الصوم» أيضا فإنه «عبارة عن الإمساك» عند تقدم النية ووجود شرائطه «و»كذلك «الزكاة» فإنها «عبارة عن النماء» وفي نسخة «النمو»؛ أي الزيادة كما في اللغة فلا يوجد بين معاني هذه الشعائر ومعاني الألفاظ اللغوية الدالة عليها انقطاع، بل هي هي، و«لكن» صاحب «الشرع شرط في إجزاء هذه الأمور» وقبوله إياها. «أمورا أخر تنضم إليها» فتكون معها الهيئات الشرعية المطلوبة فيها، «فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب» في الصلاة -﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾- «انضمام الركوع والسجود إليه» لتحصيل هيئة الصلاة المجزئة المقبولة. «و»شرط «في قصد البيت» وحجه «أن ينضم إليه الوقوف» بعرفة «والطواف» بالبيت ونحوهما مما تكون به هيئة الحج الشرعي وتحصل.

«و»هذا «الاسم» وهو الحج «غير متناول له» أي لما ذكر من هذه الشروط «لكنه» جعل «شرط الاعتداد بما ينطلق عليه» هذا «الاسم» شرعا؛ «ف»صاحب «الشرع تصرّف» في تحديد معنى هذا الاسم «بوضع» ذلك «الشرط» في إجزائه وقبوله «لا بتغيير الوضع» اللغوي له؛ بوضع معنى جديد له -وهو هذا الذي يسمى بالمعنى الشرعي-، ورفعِ معناه اللغوي الوضعي وإزالته بالكلية.

هذا هو الجواب الأول.

الجواب «الثاني: » هو «أنه يمكن أن يقال: سميت جميع» هذه «الأفعال» التي تتكون منها هيئة الصلاة «صلاة لكونها متّبَعا بها فعل الإمام، فإن» الفرس «التالي» أي التابع «للسابق في الخيل يسمى مصليا لكونه متبعا»، ولكونه يقع رأسه عند صَلا السابق سمي مصليا. «هذا كلام القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ».

كل هذا ساقه من أجل حفظ أصل تمسك به هنا واعتصم بموجبه وهذا الأصل هو أنه لانقل في اللغة- وإنما قال ذلك؛ إذ لا يوجد في نظره ما يصلح أن يكون ناقضا له، أو رافعا لحكمه، وهذا ما بينه بقوله: « قد ثبتت اللغات وضعا واستعمالا. وتقرر استقرار هذه الأسامي التي فيها التنازع على مسمياتها في أصل الوضع، ثم ادعيتم معاشر المخالفين نقلها إلى قضية الدين أو إلى عرفية شرعية. فنقول لكم: لا تخلُون إما أن تتوصلوا إلى معرفة ذلك عقلا أو سمعا. فإن أنتم زعمتم أنكم توصلتم إلى معرفة ذلك عقلا فلا تخلُون إما أن تسندوا دعواكم إلى ادعاء الضروري في مقتضى العقول فتخرجون عن قضية النقل. فأول ما نلزمكم في مقابلة دعواكم بمثلها.

وإن أنتم زعمتم أنكم تبلغتم بدلالات العقول إلى معرفة النقل فهذا محال. فإن أصول اللغة لا تضبط عقلا، ولا تدل عليها دلالة عقلية فكيف يدل على النقل منهما؟

وإن زعمتم أن التوصل إلى معرفة ما أنكرتموه بدلالة سمعية ففصلوها لنا نتكلم عليها. فإن الدلالة السمعية خبر أو إجماع أو قياس ولا إجماع مع اختلاف. ولا يثبت نقل اللغات بالمقاييس لما بيناه في بابه فلا يبقى بعدهما إلا الأخبار.

ثم هي تنقسم إلى متواتر وإلى مستفيض ونقل آحاد. وأنتم معاشر المخالفين لا تقدرون على نقل خبر من طريق الآحاد عنه ﷺ في نقل الأسامي عن أصل اللغات. فإذا تبين عجزكم عن إسناد دعواكم إلى طريق من طرق

الأدلة. وبطل ادعاء الضرورة لم يبق لكم مستروح. وهذا ما لا طريق لهم إلى القدح فيه». [1]

هذا هو المتمسك الأصلي للقاضي في هذه المسألة. وقد أورده امصنف رَحِمَهُ اللَّهُ مختصرا وأما كلامه بكليته في التقريب فنصه: « وأما تعلقهم في ذلك بأنه لما حدثت في الشرع عبادات وأفعال ذوات جمل وهيأت وشروط، ولم يكن لها في اللغة أسماء احتيج إلى إحداث أسماء لها أو نقل أسماء لغوية إليها، فلما لم يحدث لها أسماء وجب أن تنقل الأسماء اللغوية إليها، لأن التكلم بها أخف على أهل اللسان من الأخذ لهم بالنطق بأسماء مجددة لم يستعملوها وألفاظ أعجمية، وذلك نحو القول صلاة وصيام وحج وأمثال ذلك من جمل الأفعال التي سميت في الشرع بهذه الأسماء كلها، كما يُحدث أهل الصنائع والحرف لما يحدثونه من الآلات أسماء يتواضعون عليها تمس الحاجة إليها.

فأن يقال لهم: ومن أين لكم أنه قد حدثت في الشرع عبادة لم يكن لها في اللغة اسم، وهل الخلاف إلا في ذلك؟. فلا تجدون إلى ذلك سبيلًا.

ثم يقال لهم: ومن الذي يُسلم لكم أن الله سبحانه والرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ قد جعلا اسم الصلاة جاريًا على جملة الأفعال التي منها ركوع وسجود وقيم وقعود، وما أنكرتم أن يكون اسم الصلاة إنما يقع منها على الدعاء فقط والرغبة إلى الله سبحانه، لأن الصلاة في اللغة هي الدعاء، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعه نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس. فالاسم في الشريعةِ لما كان صلاة في اللغة وإن ضُمت إليه شروط شرعية.

وكذلك الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب، وإنما قيل لنا امسكوا عن ذلك مع تبييت نية، ومن وقت إلى وقت.

---

(١) التلخيص/ إمام الحرمين/ ١/ ٢١٢.

وكذلك الحج إنما هو القصد، ومنه قول الشاعر:

وأشهد من عوف حلولا كثيرة   يحجون سب الزبرقان المزعفرا

يعني يقصدون عطاءه.

وقال آخر:

قالت سلمى تصبرتم فقلت لها   لا والذي بيته بأسلم محجوج

يعني مرور مقصود، والحج هو القصد. ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص، وعلى أوصاف وشروط مخصوصة.

وكذلك الزكاة إنما هي النماء، فسمي إخراج الواجب من الأموال زكاة على معنى أنها إذا أخرجت بورك في المال ونما وزاد.

وكذلك القول في سائر العبادات ذوات الجمل في أن الاسم إنما يتناول ما كان له اسم منه في اللغة. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه، هذا على أنهم مختلفون فيما الصلاة من هذه الأفعال، وما يكون الفاعل له مصليًا وإن ترك ما عداه على ما قد ذكرناه فيغير هذا الكتاب».(١)

ويقال لهم: ما أنكرتم - أيضًا - أنه إنما سميت جميع هذه الأفعال صلاة لكونها متبعًا بها فعل الإمام ومقتف على أثره، لأن التالي للسابق يوصف بأنه مصلٍ على أنه تالٍ له. فيقال: السابق والمصلي والصلاة تكون بمعنى الدعاء، وذلك هو المشهور في اللغة، ومنه قوله الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ﴾ .

---

(١) التقريب والإرشاد، ١/ ٣٩٥ إلى ٣٩٧.

يريد دعوات الرسول. ومنه سُميت الصلاة على الميت صلاةً لأنها دعاء له، وإن لم يكن فيها ركوع ولا سجود ولا جلوس.

ومن ذلك قول الأعشى يصف خمَّارًا.

لها حارسٌ لا يبرح الدهرَ دنّها وإن ذبحت صلّى عليها وزمزم

يعني دعا لها بالبركة خيفة فنائها.

ومنه قول الآخر:

وقابلها الريح في دنّها وصلى على دنّها وارتسم

فهو دعاء لها بالبركة.

ومنه قول الآخر:

تقول بنتي وقد قرّبْتُ مرتحلًا يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا
عليكَ مثل الذي صليت فاغتمضي يومًا فإن لجنب المرء مضطجعًا

وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه من نقل اسم لغوي إليها وثبت بذلك ما قلناه. وهذه جملة مقنعة في هذا الباب إن شاء الله».[1]

هذا هو مذهب القاضي في هذه المسألة مفصلا

«و»المذهب «المختار عندنا» هنا هو انتحاء الوسط بين هذين القولين: قول المعتزلة ومن وافقهم، وقول القاضي ومن وافقه.

وبيان هذا المختار عندنا هو«أنه لا سبيل إلى إنكار»وجحد«تصرف» صاحب «الشرع في هذه الأسامي» كما ادعى القاضي ومن وافقه في هذا المقام، «ولا سبيل» كذلك «إلى» إثبات «دعوى كونها منقولة عن اللغة» أي

(١) التقريب والإرشاد، ١/ ٣٩٥ إلى ٣٩٨.

عن معانيها ومواضيعها اللغوية الوضعية «بالكلية»؛، وأنها موضوعة وضعا مستأنفا لمعانيها ومواضيعها الشرعية «كما ظنه قوم» وقد تقدم أن المراد بهم المعتزلة ومن وافقهم في ذلك.

«ولكن» الذي صح ووقع هو أن «عرف اللغة»الشرعية«تصرف في هذه الأسامي من وجهين: »

«أحدهما: التخصيص» للأسماء «ببعض المسميات» التي دلت عليها بالوضع، وقصر مدلولها عليها «كما» هو الحال «في» لفظ «الدابة» فإنها موضوعة لغة لكل ما يدب على الأرض، ثم خصص عرفا بذوات الأربع. وهكذا حال هذه الأسماء الشرعية فإنها قد جرى فيها هذا التصرف؛ «فتصرف الشرع» أي الشارع سبحانه «في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس» فالحج موضوع لمطلق القصد، فخصه الشارع بحج البيت الحرام والقصد إليه في أشهر الحج. وكذلك الصوم فإنه موضوع لمطلق الإمساك أيا كان الممسَك عنه. ولكنه في الشرع مخصص بالإمساك عن شهوتي البطن والفرج من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. وهكذا الإيمان فإنه مجرد التصديق ثم خصه صاحب الشرع بالتصديق بما وجب التصديق به من وحدانية الله تعالى ونبوة أنبيائه ونحوهما مما هو معروف وجوب الإيمان به؛ «إذ» قد ثبت «ل»لغة «الشرع عرف» خص بها «في الاستعمال» والتصرف في الألفاظ بتحديد معانيها «كما للعرب» عرف في لغتهم يمضون عليه في تحديد معاني الألفاظ وتعيينها.

هذا هو الوجه الأول.

الوجه «الثاني: » متقرر وحاصل«في إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء» تعلقا ما «ويتصل به» بوجه من وجوه الاتصال كالاتصال بين الظرف والمظروف، فيسندون للظرف ما للمظروف أي الفعل وذلك «كتسميتهم

الخمر محرمة و«في واقع الأمر «المحرم» هو«شربها، و«تسميتهم «الأم محرمة، والمحرم» في حقيقة الأمر هو «وطؤها» وهكذا نظائر هذه التصرفات في التسمية والإسناد، والشارع إنما جرى في هذه الأسماء على نفس السنن؛ «فتصرفه في الصلاة كذلك» إذا أطلق الصلاة التي هي الدعاء على الركوع والسجود؛ للاتصال الحاصل بينهما -بين الركوع والسجود وبين الدعاء- في هيئة الصلاة وحقيقتها؛ «لأن» فعل «الركوع والسجود شرط شرطه الشرع» أي الشارع «في» تحصيل«تمام الصلاة فشمله الاسم»أي اسم الصلاة.

وسلوك هذا السنن الوسطي في هذه المسألة أرجح وأولى «ب»مقتضى «عرف استعمال الشرع» وموجبه، وإنما كان هذا أولى وأرجح مما قاله القاضي والمعتزلة «إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة و»إنكار كونهما «من نفسها» وذاتها -كما دل على ذلك كلام القاضي- أمر «بعيد» ترده حقيقة هذه العبادة، وبذلك «فتسليم هذا القدر من التصرف» والتغيير «بتعارف الاستعمال» المسند «للشرع» والمتقرر به «أهون» وأخف «من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة»وعدهما تابعين للدعاء ومحصلين لحقيقته المجزئة «وهو» أي ما ذكر من هذا القدر من التصرف «ك»الفعل «المهم المحتاج إليه» في البيان الشرعي لمعاني هذه الأسامي ومواضيعها «إذ ما يصوره الشرع» أي الشارع «من العبادات» ويبينه يجب و«ينبغي أن يكون لها» ما يدل عليها من «أسام معروفة» يفهمها من يخاطبون بها «ولا يوجد ذلك» الذي ذكر من هذه الأسامي «في اللغة إلا بنوع تصرف فيه» وهو هذا التصرف الذي ذهبنا إليه وقلنا بأنه المختار عندنا.

خلاصة القول أن هذه الأسامي الشرعية مجازات لغوية من باب تسمية الشيء باسم جزئه أو لازمه. هذا ملخص مختار المصنف في هذه المسألة وقد

وافق في ذلك إمام الحرمين، ووافقهما الرازي على ذلك أيضا، وفيه رد على القاضي في قوله ببقاء هذه الأسامي على وضعها العربي فهي لم يجر فيها نقل ولا تصرف. وهو ما رد عليه بهذا الذي ذكره المصنف.

«وأما ما استدل» القاضي «به من أن القرآن»كله«عربي» وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾، وقوله تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ١٩٥ ﴾ ونحوهما «ف»إنه لا يرد حجة ودليلا على فساد هذا الذي ذكرناه من حصول هذا التصرف الشرعي في هذه الأسامي وهو التسمية باللازم أو الجزء؛ إذ «هذا» التصرف «لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية»، بل هي عربية. قصارى الأمر أنه وقع التصرف في إطلاقها على ما ذكر، وهذا لا يخرجها عن كونها ألفاظا عربية؛ لأن العرب يتكلمون بها في الجملة وإن كانوا يعنون بها غير هذه المعاني.

«و»هب أنها ليست عربية لأنها لم تستعمل في موضوعاتها الوضعية فإن ذلك «لا يسلب اسم العربي عن القرآن» لأنها قليلة «فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات» من حيث مقدارها الذي هو قليل وهي «ب»اللغة «العجمية» كالفارسية والرومية - مثلا- «لكان لا يخرجه عن كونه» قرآنا «عربيا أيضا» بل هو مع ذلك عربي بلسان عربي مبين «كما ذكرناه» وبيناه«في» أثناء الكلام في «القطب الأول من» هذا «الكتاب» وذلك في مجاري الكلام وأثنائه في الأصل الأول وهو القرآن.

«وأما قوله» أي القاضي: إن هذه الألفاظ لو كانت لمعان غير ما وضعت له في لغة العرب لما صح الخطاب بها والتكليف بمقتضياتها، والشارع إن كان قد نقلها حقا عن معانيها اللغوية إلى معان أخرى ف«إنه كان يجب عليه»بناء على أنه لا يجوز التكليف بالمحال «التوقيف» أي وقف الناس وإطلاعهم«على

تصرفه» هذا بما يفيد العلم من دليل قاطع وهو المتواتر، وهو ما لم يقع ولم يحصل، بل لم يرد في ذلك ما يعد دليلا، وإن كان خبر الواحد الذي لا يفيد شيئا في هذا الشأن «ف»إن «هذا» القول الباقلاني «أيضا» ضعيف لا متمسك فيه؛ إذ هذا الذي ذكر أنه واجب في هذا الأمر «إنما يجب إذا»كان لم يعرف مراد الشارع و«لم يفهم مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرير» لما يدل على المعنى المراد بها من الفعل والقول التعليمي النبوي «و»بـ«القرائن» الحالية التي تحتف بالأفعال النبوية الدالة على هذا الأمر، والتي تظهر دالة على ذلك «مرة بعد أخرى»كأن يقول للناس مثلا قوموا للصلاة فيأتون بهذه العبادة مثلا وما جرى مجرى ذلك مما هو مدرك من أحوال النبي ﷺ التي فهم منها الصحابة حدود هذه الأسامي وموضوعاتها.

«فإذا فهم هذا» المقصود من هذه الألفاظ والمراد بها «فقد حصل الغرض» وهو فهم المخاطبين بهذه الألفاظ معانيها وحقائقها الشرعية؛ «فهذا» الذي اخترناه ورأينا الذهاب إليه هنا «أقرب عندنا»إلى الصواب والحق «مما ذكره القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ» ونصره في هذه المسألة.

وكما رد المصنف على القاضي في هذا الذي ذهب إليه في هذه المسألة رد الرازي -أيضا- وأطال في ذلك الكلام، وملخصه ولبه هذا الذي ذكره المصنف في الجملة، وزاد أمورا منها:

أولا: أن هذه الآيات لا تدل على أن القرآن بكليته عربي لأن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه لأربعة أوجه:

أحدها: لو حلف أن لا يقرأ القرآن فقرأ آية حنث في يمينه ولولا أن الآية مسماة بالقرآن وإلا لما حنث.

الثاني: أن الدليل يقتضي أن يسمى كل ما يقرأ قرآنا؛ لأنه مأخوذ من القرْأة أو القرء وهو الجمع خالفناه فيما عدا هذا الكتاب فنتمسك به في الكتاب بمجموعه وأجزائه.

الثالث: أنه يصح أن يقال هذا كل القرآن وهذا بعض القرآن ولو لم يكن القرآن إلا اسما للكل لكان الأول تكرارا والثاني نقضا.

الرابع: قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، والمراد منه تلك السورة فثبت أن بعض القرآن قرآن وإذا ثبت هذا لم يلزم من كون القرآن عربيا كونه بالكلية كذلك.

سلمنا أن ما ذكرتم من الدليل يقتضي كون القرآن بالكلية عربيا لكنه معارض بما يدل على أنه ليس بالكلية عربيا فإن الحروف المذكورة في أوائل السور ليست عربية والمشكاة من لغة الحبشة، والإستبرق والسجيل فارسيتان معربتان، والقسطاس من لغة الروم».[1] هذا ما يتعلق بالأمر الأول.

الأمر الثاني: أنه قد ثبت بالشرع معان لم تكن ثابتة من قبل، وما لم يكن معقولا للعرب لا يجوز أن يضعوا له اسما وإن لم يكن له شيء من الأسامي واحتيج إلى تعريفه فلا بد من وضع الأسامي له، كالولد الحادث والأداة الحادثة. وهذا دليل اعتزالي وقد أورده أبو الحسين في المعتمد. ثم ذكر الرازي ألفاظا جرى فيها هذا التصرف الشرعي. وأطال الكلام في تقرير أنها لم تبق على معانيها اللغوية على الوجه الذي ذكره القاضي، بل امتد إليها التصرف الشرعي فصارت به مجازات لغوية.

وهذا الذي اختاره المصنف هنا وإمام الحرمين من قبله ثم الإمام الرازي من بعدهما يرى المازري أنه لا ينطلق عليه مفهوم التصرف الشرعي؛ إذ لا

(١) المحصول/ الرازي/ ١/ ١٢٠-١٢١.

تغيير فيه. وقد رد عليه الزركشي هذا. ونص كلامه في ذلك: « وقال الغزالي وإمام الحرمين: ثبت منها قصر التسمية على بعض مسمياتها، فإن الصلاة لغة: الدعاء، وقصره الشرع على دعاء مخصوص، وثبت أيضا إطلاقها على الأفعال من السجود ونحوه توسعا واستعارة من الدعاء، لأن الداعي خاضع، فكذلك الساجد، فالمثبت للنقل إن أراد القصر أو التجوز فلا معنى لإنكاره، وإن أراد غيره فباطل، ونازعه المازري، وقال القصر والتجوز لا تغيير فيه، فإن العرب قد تقصر الشيء على غير ما وضعته له، ويصير بغلبة الاستعمال حقيقة مهجورة كما في ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ لا يفهم منه إلا تحريم الوطء وهو مجاز وفيما قاله نظر، لأنه يصح أن يقال: الزيادة على وضعهم تغيير، فكذلك النقص منه، لتعديه إلى غيره.[1]

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ١٦٢.

خاتمة

قد يرد على الأذهان تسآل عن حقائق هذه الأسماء هل هي مثل الحقائق اللغوية من حيث انقسامها إلى متباينة ومتواطئة وغيرهما أولا؟

قال الزركشي في ذلك: «قد سبق انقسام الحقائق اللغوية إلى المتباينة والمتواطئة المترادفة والمشتركة والمشككة فهل هذه الأقسام في المنقولات الشرعية أم لا؟

فنقول: أما المتباينة فلا شك فيها كالصلاة والصوم. وكذلك المتواطئة كالصلاة بالنسبة إلى المفروضة والنافلة وصلاة القائم والقاعد، والصوم بالنسبة إلى الفرض والنقل. وزعم الإمام الرازي والبيضاوي أن إطلاق الصلاة بالنسبة إلى المعنى المذكور، وبالنسبة إلى الصلاة الأخرى وصلاة الجنازة والمومئ بالظهر ونحوه بالاشتراك اللفظي؛ لأنه ليس بينهما أمر مشترك يمكن جعله مدلول اللفظ. قال الصفي الهندي: وهو ضعيف، فإن كون الفعل واقعا بالتحرم والتحلل قدر مشترك بين تلك الصلوات فلم لا يجوز أن يكون مدلولها؟ والأقرب أنها متواطئة بالنسبة إلى الكل؛ إذ التواطؤ خير من الاشتراك. وذكر صاحب «التحصيل» نحوه.

وأما المشتركة فالأشبه وقوعها أيضا فإن إطلاق الطهور على الماء والتراب وعلى ما يدفع به ليس اشتراكا معنويا؛ إذ ليس بينهما معنى مشترك يصلح أن يكون مدلول اللفظ، كذا قال الهندي، وهو معترض بمثل ما اعترض به على الإمام في الصلاة.

وأما المشككة فالأظهر أنها واقعة أيضا، وهي كالفاسق بالنسبة إلى من فعل الكبيرة الواحدة، وبالنسبة إلى...... فعل الكبائر المتعددة، فإن تناوله للثاني بطريق الأولى.

وأما المترادف فالأظهر وقوعه أيضا خلافا للرازي كالفرض والواجب عندنا والتزويج والإنكاح والمستحب والمندوب، هذا كله نقل في الأسماء، وهي أيضا على قسمين: أحدهما: ما وضعه بإزاء الماهيات الجعلية كالصلاة وأمثالها.

والثاني: الأسماء المتصلة بالأفعال وهي ثمانية: المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وأسماء الزمان والمكان؛ فاسم الفاعل كقوله: أنت طالق. واسم المفعول يستعمل في الطلاق والعتاق والوكالة ويقرب منه: أنت حرام، وأنت حر، وأنت علي كظهر أمي، وأما المصدر فقد استعمل في الطلاق في قوله: أنت الطلاق وهل هو صريح أو كناية؟ فيه خلاف ولا يبعد جريان مثله في العتق، وفي الضمان ذكروا في صيغة: أنا ضامن وكفيل وقبيل، وفي قبيلٍ وجه. قال الرافعي: يطرد في الحميل.

وأما الحروف فلم ينقل منها شيء، كذا قاله الإمام والبيضاوي وغيرهما. والحق: أنه كالأفعال في ذلك، فإن نقْل متعلق معاني الحروف من المعاني اللغوية إلى الشرعية مستلزم لنقلها أيضا، وفي «نعم» بحث مبني على قاعدة أن السؤال هل هو كالمعاد في الجواب؟

وأما الأفعال فلم يوجد بطريق الأصالة، ويوجد بطريق التبعية لمصادرها، فإن كان المصدر شرعيا كالصلاة والزكاة كان الفعل الدال عليه شرعيا كصلى وزكى، وإن كان لغويا كان الفعل أيضا لغويا كأكثر الأفعال.[1]

وبهذا انتهى الكلام على هذا الفصل -الفصل الرابع-.

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ١/ ١٧٤-١٧٥-١٧٦.

«الفصل الخامس:
في الكلام المفيد»

يعني هذا هو «الفصل الخامس» من هذه الفصول السبعة، وهو موضوع «في» بيان ما هو «الكلام المفيد»؟ وبيان ما ينقسم إليه باعتبار مدلوله.

وفي سبيل تحصيل المعرفة بهذا الأمر، ودرك القول التفصيلي فيه «اعلم» وحصل هذا الذي نسوقه من قول هنا وهو «أن الأمور» بجملتها «منقسمة إلى ما يدل على غيره» من الأحكام «وإلى ما لا يدل» على غيره.

وإنما يكون من حيث دلالته جامدا وبذلك يعد مهملا. وهذا إنما يوجد فيما يفتقر في دلالته إلى الوضع.

وبالجملة فإن الأمور الوجودية منها ما يدل وما لا يدل.

«فأما ما يدل» على غيره من الأحكام وغيرها «ف»إنه «ينقسم إلى ما يدل» ويفيد الأحكام «بذاته» ونفسه «وهو الأدلة العقلية» التي لا تحتاج في دلالتها على ما تدل عليه إلى وضع واضع، فهي حجة على الجميع وفي كل شيء وقع تحت قضائها وحكمها «وقد ذكرنا مجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب» هذه المدارك التي ترجع إلى أمرين -وهما الحد والبرهان- وقد تقدم تفصيل القول في ذلك هناك.

«و»كما ينقسم إلى ما ذكر ينقسم «إلى ما يدل بالوضع، » فقط، بحيث يكون مستند دلالته ومبدؤها هو ذلك الوضع فلولاه ما دل، بل سيبقى على أصله، وهو الإهمال وعدم الدلالة. «وهو» أي ما يدل بالوضع «ينقسم إلى صوت» مركب من حروف «وغير صوت كالإشارة» باليد ونحوه «والرمز» فسر بأنه الإشارة بالحاجب أو الهُدْب أو الشفة، والظاهر أنه أعم من ذلك

إذ يصح إطلاقه على أشكال خطت على هيئة معينة، كالعلامات التي تخطها القبائل على أنعامها بالكي، فيعرف بها أهلها؛ إذ لكل قبيلة علامتها التي خصت بها «و»تعرف بها أنعامها.

أما «الصوت» من حيث هو فإنه «ينقسم في دلالته إلى» صوت «مفيد و»إلى صوت «غير مفيد»إذ لا معنى له. «والمفيد» هو ما أفاد إفادة تامة يحسن السكوت عليها، لأنها تامة قد حصّلت القضية بتمامها في النفس «كقولك زيد قائم» لأنه قول مركب من مبتدإ وخبر متم للفائدة «وزيد خرج راكبا» لأنه قول حصلت به القضية في النفس مع بيان حال موضوعها.

«و»أما «غير المفيد»فهو ما لا يحسن السكوت عليه لأنه ليس له أي معنى ولأنه غير مكتف بنفسه «كقولك زيد لا، وعمرو في؛ فإن هذا» غير مفيد إذ «لا يحصّل منه» سامعه «معنى» إذ ليس في حقيقته سوى أحرف مرتبة بعضها تلو بعض بلا معنى «وإن كان آحاد كلماته موضوعة» لغة «للدلالة» على معان معينة.

«وقد اختلف» أي اختلف أهل العلم «في تسمية هذا» اللفظ المركب «كلاما، فمنهم من قال: » إنه ليس بكلام بل«هو كمقلوب رجل» -بفتح الراء وضم الجيم مفرد رجال، أو بكسر الراء وسكون الجيم مفرد أرجل- «و»مقلوب «زيد» مثلا فيكون مثل قولك في مقلوب رجل «"لجر"، و»في مقلوب زيد «"ديز"؛ فإن هذا لا يسمى كلاما، » لأنه لا معنى له وضعا ولا استعمالا «ومنهم من سماه كلاما؛ لأن آحاده» أي افراده مثل زيد وفي، وعمرو، ولا «وضعت للإفادة» والدلالة على معنى معين، فزيد -مثلا- علم على ذات معينة، و"في" موضوعة للظرفية أو لها ولغيرها ومثلهما في ذلك عمرو، ولا؛ فالأول علم، والثاني حرف وضع لمعنى.

«و»إذا تقرر هذا ونجز عندك بيانه فـ«اعلم أن» ما يكون عنه «المفيد من الكلام ثلاثة أقسام: اسم» وهو على أضرب ثلاثة: ظاهر ومضمر ومبهم، «وفعل» وهو -أيضا- ثلاثة أضرب: ماض ومضارع وأمر، «وحرف» وضع لمعنى، وهو كذلك على أضرب ثلاثة: ضرب مختص بالأسماء وضرب مختص بالأفعال وضرب مشترك بينهما «كما»هو مذكور ومبين «في علم النحو» مفصلا.

«وهذا» الذي قلنا إنه مفيد «لا يكون مفيدا» حقيقة حتى يكون مركبا مما به يكون جملة تامة المعنى أي «حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر» بحيث يكون المسند خبرا والمسند إليه مبتدأ «نحو» قولك «زيد أخوك» فهذا كلام مفيد لأنه مركب من اسمين أحدهما مسند -وهو أخوك- والآخر مسند إليه -وهو زيد- «و»مثله «الله -تعالى- ربك» فهذا مثل الكلام السابق بلا فرق، «أو» يشتمل على «اسم أسند إلى فعل» من حيث التركيب «نحو» قولك «ضرب زيد» بالبناء للمفعول«وقام عمرو» وفي الحقيقة الفعل هنا هو المسند للاسم؛ لأنه هو الفاعل وهذا بين واضح ففي كلام المصنف تسمح ما لم يكن ير السابق هو المسند إليه، وهو الظاهر من بعض كلامه الآتي في باب الحصر في مجرى كلامه على المفاهيم. هذا ما يكون عنه الكلام المفيد.

«وأما الاسم والحرف كقولك زيد من وعمرو في فـ»إنه قول «لا يفيد حتى» تذكر مدخول الحرف؛ فـ«تقول من مضر» أي زيد من مضر -مثلا-، «و»عمر «في الدار» مثلا. «وكذلك» الفعل والفعل نحو «قولك ضرب قام» فإنه قول «لا يفيد إذ لم يتخلله» أي لم يتخلل ما ذكر من الفعلين «اسم» تتم به الفائدة ويحصل بذكره الإسناد الموجب لحصول الفائدة في الكلام «وكذلك» لا يفيد الجمع بين الحروف نحو «قولك مِن، في، قد، على» فإن هذا لا معنى له.

«واعلم أن» الكلام «المركب من الاسم والفعل والحرف تركيبا مفيدا ينقسم إلى» كلام «مستقل» منفرد «بالإفادة من كل وجه» بحيث لا يوجد ما هو معنى مبهم في الحكم الذي يفيده ولا في محل ذلك الحكم.

«وإلى ما لا يستقل بالإفادة» أصلا لأنه لا يعين المراد به ولا يبين المقصود منه «إلا بقرينة» خارجية.

«وإلى ما يستقل» وينفرد «بالإفادة من وجه دون وجه» فيكون واقعا في منزلة بين المنزلتين.

«مثال» القسم «الأول» «قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾»، وقوله تعالى «﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾» فالحكم معلوم معين ظاهر وهو تحريم القرب -الاقتراب- من الزنى، والزنى كذلك معروف معلوم ظاهر، وكذلك القتل والنفس «وذلك» كله «يسمى نصا لظهوره» في معناه وكونه راجحا فيه بينا «و»إنما سميناه نصا لأن «النص» لغة «في السير هو الظهور فيه» يعني الرفع والإظهار، ومنه نصَّ الدابة ينصها نصا رفعها في السير، وكذلك الناقة. وفي الحديث أن النبي ﷺ حين دفع من عرفات سار العنق فإذا وجد فجوة نص أي رفع ناقته في السير «ومنه» أي من نصَّ بمعنى ظهر ورفع «منصة» -بكسر الميم- «العروس للكرسي الذي تظهر عليه» العروس وترفع عليه لترى من بين النساء.

هذا معنى النص في اللغة.

«و»أما اللفظ «النص» من حيث دلالته فهو «ضربان» أي نوعان:

«ضرب هو نص بلفظه ومنظومه» -والمنظوم واللفظ هنا لفظان مترادفان -كالصيغة- ودلالة الكلمة بلفظها هو دلالتها على ما احتملته من معنى وضعت له «كما ذكرناه» من القتل والزنى والنفس والاقتراب في الآيتين السابقتين.

«وضرب هو نص بفحواه ومفهومه» أي بمدلوله الذي في غير محل النطق«نحو» الضرب المدلول عليه بـ«قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾» وهي لفظة تدل على التضجر والاستثقال فتقال لما يكره، ويضيق به الصدر. هذا هو المنطوق، وهو ظاهر في هذا المعنى، وهو نص في الضرب بفحواه ومفهومه. وقد نهى الله تعالى عن قوله للوالدين لما فيه من الأذى. ومثل الضرب في هذا المعنى ما فوق الفتيل المدلول عليه بقوله تعالى: «﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾﴾» والفتيل -بفتح الفاء-: ما كان في شق النواة، وقيل: ما يفتل بين الإصبعين من الوسخ. وهذا يضرب به المثل للشيء التافه الحقير. ونص الفتيل هذا كما ذكرنا بفحواه ومفهومه ما فوق الفتيل. وكذلك ما فوق الذرة المدلول عليه بقوله تعالى: «﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾» والذرة- بالذال المعجمة- يراد بها ما يرى في شعاع الشمس الداخل في النافذة. وكذلك ما فوق الدينار المدلول عليه بقوله -تعالى- «﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾» فهذه الآيات كلها نصوص في هذا الذي دلت عليه من المفاهيم وهذا واضح بين؛ «فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم» تحريم «ما فوق التأفيف» من حيث الأذى والضرر «من الضرب والشتم» ونحوهما «و»كذلك فهم أن «ما وراء الفتيل والذرة» وما هو أكثر منهما «من» حيث «المقدار الكثير» والثقل الأشد «أسبق إلى الفهم» وفي الورود على الذهن من حيث استحقاق الرؤية له «من نفس الذرة و»من حيث استحقاق منع الظلم فيه من «الفتيل و»من حيث استحقاق التحريم من «التأفيف» وذلك لقوة موجب هذه الأحكام في هذه الأشياء. وهذا مدرك من جهة الدلالة اللغوية لهذه الألفاظ عند من يرى ذلك. وسيأتي بحث ذلك في باب المفاهيم مفصلا.

«و»أما «من قال: إن هذا» الذي ذكر من هذه الأحكام «معلوم» ومدرك «بالقياس فـ»هو «إن أراد به» أي بقوله هذا«أن المسكوت عنه» وهو ذلك

المفهوم والفحوى إنما «عرف بالمنطوق فهو حق، وإن أراد به أنه يحتاج فيه» أي في إدراكه ومعرفته «إلى تأمل» واستعمال لطريق القياس في استنباط الحكم «أو» أن هذا المفهوم «يتطرق إليه احتمال» في كونه مدلولا لهذا المنطوق وثبوته «فهو غلط؛» إذ لا يحتاج في معرفته وإدراكه إلى تأمل، كما أنه لا يعتري احتمال ثبوته ولا إدراكه من دليله ذاك؛ وهو الشك في كونه مدلولا لهذا المنطوق.

وهذا الذي ذكره المصنف من أن هذا الذي سمي بالمفهوم والفحوى مدرك من جهة المنطوق، وأنه نص سيأتي بحثه ومناقشة المصنف فيه؛ إذ قد بالغ في هذا الذي أبداه من قول فيه، فإن من حقق في هذا الشأن أدرك أن اللفظ لا يعطيك حقا إلا ما وضع له. وهذا سيأتي تقريره مفصلا في القطب الثالث. هذا ما يتعلق بهذا القسم الأول.

«وأما» القسم «الذي لا يستقل» يعني لا يفيد المعنى الذي قد يدل عليه «إلا بقرينة» خارجية، «ف»هو «كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾» فإن مرجع الضمير في قوله - تعالى - «بيده» يحتاج إلى ما يبينه من دليل لما يعتريه من الاحتمال المتعارض، وقد اختلف في تعيينه، فقيل: هو الولي. وقيل: هو الزوج. وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة، «و»مثله «قوله تعالى ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾» من قوله سبحانه: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ فإن كلمة «قروء» لفظ مبهم المراد به معينا؛ لأن القرء لفظ مشترك بين الحيض والطهر، والاشتراك من أسباب الإجمال كما هو معروف. «و»هكذا حكم «كل لفظ مشترك ومبهم» بالاحتمال المساوي الذي اعتراه فإنهما لا يفيدان إلا بقرينة تبين المراد بهما.

«و»كذلك المجاز الخالي مما يدل على أنه مجاز من قرينة «كقوله: رأيت أسدا وحمارا وثورا، إذا أراد» بالأسد رجلا «شجاعا، و»بالحمار رجلا

«بليدا»، وبالثور شخصا هائجا -مثلا- أو بليدا؛ «فإنه» قول «لا يستقل بالدلالة على» بيان مراد قائله و«مقصوده إلا بقرينة» لفظية، مثل «فرس»، رأيت أسدا على فرس. ورأيت حمارا يخطب في الناس، وهكذا. هذا هو القسم الثاني.

«وأما» القسم «الذي يستقل من وجه دون وجه» فكأن يستقل بإفادة الحكم دون محله إذ يحتاج إلى ما يبينه من دليل، وفي كتاب الله آيات من هذا القسم «كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ﴾ -الذي طلب شرعا إعطاؤه وهو الزكاة، أو الذي تعطونه عادة وهو الصدقة- ﴿يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ وجداده «وكقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ﴾» مواتية منقادين مسلّمين إياها بأنفسهم ﴿وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾» أذلاء «فإن الإيتاء» وهو الإعطاء والبذل «ويوم الحصاد» معناهما «معلوم» معروف لنا «و»أما «مقدار ما يؤتى» أي يعطى من ذلك فهو «غير معلوم» فلا بد من دليل شرعي يبينه ويعينه. «والقتال وأهل الكتاب» معناهما «معلوم» لنا «و»لكن «قدر الجزية» التي يعطيها هؤلاء الكفرة أمر «مجهول» لا معرفة لنا به.

وهذا الذي فسر به المصنف قوله تعالى ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ من أن المراد بالحق فيه هو الزكاة قول من أقوال أهل العلم فيه؛ إذ بعض العلماء قد قال: إن الزكاة المقدرة فرضت بالمدينة وهذه الآية مكية. وقيل: الآية والزكاة كلتاهما مدنية؛ وعليه يقرر كلام المصنف.

وفي محصل هذا الكلام المتعلق بمدلول هذا -اللفظ المفيد- نظرنا نظر إحصاء له «فخرج من هذا» كله «أن اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله» وبالنسبة إليه من حيث ما يعتريه من الاحتمال«إما أن لا يتطرق إليه، احتمال» يعارض مدلوله، إذ لا يحتمل إلا معنى واحدا؛ وبذلك «ف»إنه «يسمى نصا» وهو القطعي الدلالة «أو يتعارض فيه» احتمالان أو «الاحتمالات» ويتقابل

فيه مدلولان أو المدلولات «من غير ترجيح» لأي منهما، أو منها «فيسمى مجملا» وسيأتي الكلام عليه «و»يسمى كذلك «مبهما» أي خفي المعنى مجهول المدلول «أو يترجح أحد» احتماليه أو «احتمالاته على» الاحتمال «الآخر» أو على الاحتمالات الأخرى «فيسمى بالإضافة» والنسبة «إلى الاحتمال الأرجح ظاهرا وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤولا» نحو رأيت أسدا، فهو بالإضافة إلى الحيوان المفترس ظاهر لأنه المعنى الراجح فيه، وبالإضافة إلى الرجل الشجاع مؤول، لأنه تأويل بعيد في حقه.

«فاللفظ المفيد» على الجملة «إذاً؛ إما نص أو ظاهر أو مجمل».

وظاهر كلام المصنف هنا أن النص عنده يطلق على الظاهر وهو ما يدل عليه كلامه السابق في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ بل ذكر أن من النص كذلك مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، ثم لما عرفه -أي النص- قال إنه ما لا يحتمل إلا معنى واحدا. وهذا هو تعريفه الذي عليه الأصوليون، إلا أن هذه الأمثلة لا تندرج تحت هذا التعريف؛ إذ ليست من مفرداته، فإن الزنى، والاقتراب، والقتل والنفس مما يتطرق إليه المجاز ويدخله، وهذا يدفع عنه الاتصاف بأنه نص ويحقق أنه من الظاهر عند الأصوليين. والمشهور أن الذي يمثل به للنص هو اسم العلم «كزيد» من نحو قولك جاء زيد. نعم الفقهاء يطلقون على اللفظ الذي دلالته قوية الظهور النص؛ فيقولون نص من الكتاب أو السنة. وأما المفهوم بشقيه فإن من الناس من أنكر دلالة اللفظ عليه وهو الصحيح المبني على التحقيق فكيف يكون نصا به، وهو ليس بظاهر فيه؟

والجدليون يطلقون النص على نحو الحديث والآية.

هذا منتهى القول في هذا الفصل الخامس.

الفصل السادس:

في طريق فهم المراد من الخطاب

يعني هذا هو «الفصل السادس» من الفصول السبعة، وهو معقود «في» موضوع عظيم القدر خطير الشأن كبير الفائدة في هذا المقام؛ وهو بيان «طريق» ومنهج «فهم المراد» والقصد «من الخطاب» والكلام.

فإن تعلق مرادك بدرك هذا الأمر فـ«اعلم» هذا الذي سيساق هنا من القول وهو «أن الكلام» الإلهي الذي هو خطاب الله تعالى لخلقه «إما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى» فيكون وحيا منه تعالى لهما، «أو يسمعه نبي أو ولي» ملهم محدّث «من ملك» يبلغ ذلك من ربه، «أو تسمعه الأمة من النبي» المرسل إليهم.

«فإن سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فـ»إنه «لا يكون» ذاك المسموع «حرفا ولا صوتا ولا لغة موضوعة» مصطلحا عليها «حتى يعرف» ويدرك «معناه» والمراد به «بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة» والاتفاق على وضع الأسماء بإزاء معانيها، «لكن يعرف المراد منه بـ»كيفية وطريقة أخرى وهي «أن يخلق الله تعالى في السامع علما ضروريا بثلاثة أمور: »

الأول منها العلم الضروري «بالمتكلم» إذ يعلم قطعا أنه رب العالمين، «و»ثانيها العلم الضروري «بأن ما سمعه» هو «من كلامه» سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، «و»ثالثها العلم «بمراده» سبحانه «من كلامه» وبقصده منه «فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة» لمتلقي القول الإلهي منه -تعالى- وهذا مبني على أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت. وللأشاعرة كلام طويل في تقرير هذا الأصل العقدي عندهم.

«و»لا ريب في أن «القدرة» القديمة «الأزلية ليست قاصرة» ولا عاجزة «عن اضطرار الملَك والنبي» وإلجائهما «إلى العلم بذلك» وفهمه على الوجه المطلوب. «و»في حقيقة الأمر «لا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب» أي وضع «علامة لتعريف ما في ضميره» وبيانه بحيث إذا أدركت تلك العلامة أدركت به معرفة ما في ضميره ولا يوجد متكلم يعرب عما في نفسه بدون هذه الوسيلة «إلا الله تعالى فإنه» سبحانه «قادر على اختراع» أي خلق «علم ضروري» قائم «به» أي بما في نفسه وإلقاء ذلك في روع من أراد سبحانه أن يكون عالما به، «من غير نصب علامة» حسية تكون دليلا عليه يعرف منها.

«وكما أن كلامه» تعالى «ليس من جنس» كلام «البشر»؛ إذ كلامه تعالى أزلي لا يتصف ببداية ولا نهاية، وهو واحد متعلق بجميع وجوه المتعلقات فالتعدد إنما هو باعتبار تعدد المتعلقات، أما هو فإنه واحد «فـ»كذلك هو «سمعه» أي سمع هذا الكلام «الذي يخلقه» تعالى «لعبده» فإنه «ليس من جنس سمع الأصوات» البشرية وغيرها من الأصوات العادية.

وهذا السمع الذي يسمع به الكلام الإلهي -الوحي- لا علم لنا بحقيقته ولا قدرة لنا على تصوره «ولذلك يعسر علينا» ويشق على قوتنا الإدراكية «تفهم» وإدراك -ولو بالتدرج- «كيفية» وصورة «سماع موسى كلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت» وهو كلامه تعالى الذي نودي به من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة وهو ﴿أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَـٰلَمِينَ ۝٣٠ وَأَنۡ أَلۡقِ عَصَاكَۚ﴾.

وهذا إنما يعسر علينا تفهمه «كما يعسر على الأكمه» وهو الذي يولد أعمى «تفهم كيفية» وصورة «إدراك» الشخص «البصير للألوان» المختلفة والفروق بينها «والأشكال» أي الصور المجسمة المتباينة، وغيرها.

و«أما سماع النبي» ﷺ كلامه تعالى «من الملك» جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ «ف»إنه «يحتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله» تعالى لا أنه كلام الله حقيقة، وبذلك «ف»إنه «يكون» هذا الكلام «المسموع» من الملك «الأصوات الحادثة» المقطعة في مخارج مخصوصة نظما و«التي هي فعل الملك» بلسانه «دون» أن يكون ذلك المسموع هو «نفس الكلام» الإلهي، وبهذا فإنه «لا يكون هذا» السماع الذي يكون من الرسول للملك «سماعا لكلام الله» حقيقة «بغير واسطة» بل هو سماع كلام الملك الدال على معنى كلام الله فقط، فسماع الرسول كلام الملك هذا ليس سماعا لكلام الله -تعالى- على الإطلاق «وإن كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى» وإنما هو «كما يقال» في متداول القول بيننا: «سمع فلان كلام الله تعالى» والمتقرر-في المذهب الأشعري- أن ما أتى به الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وما نتلوه نحن ليس هو كلام الله الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى وإنما هو مثال له. فالقول بأن فلانا سمع كلام الله وهو يسمع ما يتلى من القرآن إنما هو «كما يقال: فلان سمع شعر المتنبي» الشاعر المشهور «وكلامه» مثلا «وإن» كان قد «سمعه من غيره وسمع صوت غيره» وهو ينشده فإن هذا الجاري على لسان غير المتنبي من شعر المتنبي ليس هو كلام المتنبي حقيقة، وإنما هو مثله. «و»هذا بين -على رأي الأشاعرة- فهو «كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾» وهذا في واقع الأمر إنما يسمع كلام الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الدال على معنى كلام الله تعالى.

خلاصة القول أن سماع النبي من الملك يكون على الاحتمال بحرف وصوت على الوجه الذي تقدم ذكره.

«وكذلك سماع الأمة من الرسول ﷺ» فإنه «كسماع الرسول من الملك» فإنه يكون بحرف وصوت قطعا، ويكون ذلك المسموع دالا على معنى كلام الله تعالى «ويكون طريق فهم المراد» والقصد من هذا الكلام الذي تسمعه الأمة من الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هو «تقدم المعرفة بوضع اللغة» وما وضعت له ألفاظها من معان وما دلت عليه كلماتها «التي بها» تحصل «المخاطبة» والمكالمة.

«ثم إن كان» اللفظ «نصا» في معناه ومدلوله بحيث «لا يحتمل» معنى غيره «كفى» فيه يعني في فهمه ومعرفة المراد به «معرفة اللغة» أي ما وضع له ذلك اللفظ من معنى.

«و»أما «إن تطرق إليه» أي إلى اللفظ «الاحتمال» ودخله عارضا فيه «ف»إنه «لا يعرف المراد منه» ولا يدرك معناه المقصود به «حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى» هذا «اللفظ، » تبين المراد به «والقرينة» التي يتحصل بها هذا البيان على أضرب فهي: «إما لفظ مكشوف» أي مبين واضح صريح الدلالة، وهذا الضرب من اللفظ المحتاج لما يبينه قد ورد في بعض الآيات «ك» حقه في «قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾» وهذا الحق غير معلوم، ولكن الحديث النبوي بينه «و»هذا «الحق هو العشر» فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا، ونصف العشر فيما سقى بالنضح.

«وإما إحالة على دليل العقل» فيكون هذا الدليل هو القرينة الكاشفة عن المعنى المراد من ذلك اللفظ والمقصود به، وهذا أيضا مما ورد في كتاب الله -تعالى- «كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾» فظاهر هذه الآية إثبات الجارحة لله تعالى ووقوع طي السماوات بها، وهو محال على الله تعالى عند من يرى أن هذا تشبيه وتجسيم، فإذا لم يكن هذا المعنى هو المراد،

فإن معناها الحقيقي منبهم إذن، فلا بد من قرينة -دليل- يبين هذا المعنى ويكشفه، فكان هذا الدليل هو العقل لأن هذا هو مسرحه ومحل إعماله إذ هو الذي قضى باستحالة هذا الظاهر وامتناعه، وملخص ما أفاده في ذلك على ما ذكره الزمخشري هو أن «الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز، وكذلك حكم ما يروى أن جبريل جاء إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا أبا القاسم، إن الله يمسك السماوات يوم القيامة على أصبع والأرضين على أصبع والجبال على أصبع والشجر على أصبع وسائر الخلق على أصبع، ثم يهزّهن فيقول: أنا الملك فضحك رسول الله ﷺ تعجبا مما قال ثم قرأ تصديقا له «وما قدروا الله حق قدره ...» الآية. وإنما ضحك أفصح العرب ﷺ وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا أصبع ولا هز ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ولا تكتنهها الأوهام هينة عليه هوانا لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه، إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل، ولا ترى بابا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعِلْيته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديما، وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير، حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علما لو قدروه حق قدره، لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه، إذ لا يحُل عُقَدها الموربة ولا يفك قيودها المُكرَبة إلا هو، وكم آية من آيات

التنزيل وحديث من أحاديث الرسول، قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة، لأن من تأول ليس من هذا العلم في عير ولا نفير، ولا يعرف قبيلا منه من دبير».

«و»كذلك «قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» أخرجه مسلم بلفظ: «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف يشاء. ثم قال رسول الله ﷺ: اللهم مصرّف القلوب صرف قلوبنا إلى طاعتك»؛ قال النووي في الوجه التأويلي له: المراد المجاز، كما يقال: فلان في قبضتي وفي كفي، لا يراد به أنه حال في كفه، بل المراد تحت قدرتي. ويقال: فلان بين إصبعي أقلبه كيف شئت أي إنه مني على قهره والتصرف فيه كيف شئت. هذه أمثلة مما جعل فيه دليل العقل دليلا مبينا لبعض أدلة شرعية وصف معناها بالمنبهم المحتاج إلى ما يبينه. والذي سماه المصنف بالقرينة وقال إنها إما أن تكون لفظية، وإما أن تكون عقلية. وقد تقدم ذكر ذلك.

«وإما» أن تكون «قرائن أحوال» -الإضافة هنا بيانية أي القرائن التي هي أحوال والمراد بالأحوال هنا ما يحتف باللفظ «من إشارات» باليد ونحوه «ورموز» وقد تقدم أنها ما يكون بالحاجب، والهُدْب والشفة، والصحيح أنه أعم من ذلك إذ يجري معناه على كل ما يتخذ شكلا يدل على شيء معين، «و»من «حركات» بدنية كأن ينتقل من الاتكاء إلى القعود -مثلا- للإشعار بقيمة القول وخطورته كما في قعوده ﷺ وهو يريد التحذير من الزوز. «و»من «سوابق» تقدمت اللفظ «ولواحق» جاءت عقبه، وهي ما به بيانه، وهذه القرائن بأضربها المختلفة «لا تدخل تحت الحصر» والعد «والتخمين» إذ كل إشارة ورمز وحركة وأحوال نفسية وبدنية، وكل ما يصلح قرينة في هذا الشأن إذا

وضع لمعنى معين، أو لازمه بمقتضى العادة فإنه قد يندرج تحت هذه القرائن، والقرائن من المعلوم أنه «يختص بدركها المشاهد لها» والقرائن التي احتفت بالألفاظ النبوية وكانت بيانا لها اختص بدركها ومعرفتها المشاهدون لها من الصحابة، فيكونون أعلم الناس بها «فينقلها» هؤلاء «المشاهدون» لها «من الصحابة إلى التابعين بـ»ما يدل عليها من «ألفاظ صريحة» كأن يقول: وشبك النبي ﷺ بين أصابعه، أو يقول: وحلق بإصبعيه الإبهام والتي تليها، وغير ذلك من الألفاظ التي تفهم أحوالا للنبي ﷺ صاحبت أقواله وكانت بيانا لها. «أو» من ألفاظ «مع قرائن من ذلك الجنس» الذي شاهدوه كما في حديث أبي هريرة عند البخاري من أن النبي ﷺ قال: « في الجمعة ساعة لا يوافقها مسلم -وهو قائم يصلي يسأل الله خيرا- إلا أعطاه الله وقال بيده. قلنا يزهدها ويقللها». «أو من جنس آخر» غير هذا الذي شوهد من فعله عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وما زال يؤتى بتلك القرائن مبلغة «حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد» من الكلام لمن سمعها «أو توجب ظنا» لذلك المراد لعه؛ فيكون إدراكه ظنيا.

«و»من المعلوم بضرورة العادة أن «كل ما ليس له» من المعاني «عبارة موضوعة له في اللغة» تعينه وتميزه عما يشتبه به من المعاني الأخرى «فـ»إنه «تتعين فيه» أي في فهمه «القرائن» إذ لا يفهم إلا بذلك، ومما لم توضع ألفاظ تدل عليه المعاني الوجدانية كالمشمومات ومنها أنواع الروائح، والمذوقات ومنها اللذات وما جرى مجرى ذلك، «و»كذلك تتعين هذه القرائن «عند منكري» وجود «صيغة العموم» موضوعة له تخص به «و»كذلك تتعين عند منكري وجود صيغة «الأمر» وصيغة النهي فهؤلاء الذين يرون أن هذه المعاني لا صيغ لها يقولون: إنه «يتعين تعريف الأمر» وبيان أنه أمر حقا بالقرائن اللفظية التي تقتضي ذلك وتوجبه كأن يقول الشارع مثلا: انظر وإلا عذبتك،

اقرأ فإنه فرض عليك. «و»كذلك «الاستغراق» فإنه لا يتعين ولا يتحصل إلا «بالقرائن» التي تفيده فإن ما يسمى بألفاظ العموم لا تفيده ولا تدل عليه «فإن قوله تعالى» مثلا «: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾» لا يدل على شمول هذا الحكم -وهو القتل- لجميع المشركين واستغراقه لهم بحيث لا يستثنى منهم أحد، «وإن» قدر وفرض أنه تعالى «أكده بقوله كلهم وجميعهم» من كل ما يدل على الشمول والاستغراق «ف»إنه مع ذلك ما زال «يحتمل» أن يكون مفاده هو «الخصوص عندهم» فيكون «كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾» وقد قضى الحس بأنها لم تدمر إلا بعض الأشياء وهي الأشياء التي مرت عليها وكانت مما تستطيع أن تدمره. ومثله قوله تعالى: «﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾» ومن المقطوع به أنها لم تؤت إلا من بعض الأشياء، كما هو واضح إذا قورن ما عندها بما عند سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ مثلا وهكذا ما هو مثل ألفاظ العموم هذه الواردة في الآيتين «فإنه» وإن كان من صيغ العموم ما «أريد به» إلا «البعض» فقط. والذي أدى بمنكري وجود صيغ الأمر والنهي والعموم هو الاستعمال في معان مختلفة، وقد تكون متقابلة وهو ما يؤدي إلى القول بأنها مشتركة أو إلى التوقف في شأنها، أو إلى القول في ألفاظ العموم بأنها للخصوص، وفي الأمر بأنه للطلب المجرد وفي النهي بأنه لطلب الترك المجرد. وقد طال التناقش والبحث في ذلك «وسيأتي تفصيل» القول في ذلك وبسط«ه إن شاء الله تعالى» في أثناء الكلام على الأمر والنهي والعموم.

وبهذا انتهى الكلام على الفصل السادس.

«الفصل السابع:
في الحقيقة والمجاز»

يعني هذا هو «الفصل السابع» وهو «في» بيان «الحقيقة والمجاز» وأنواع المجاز وما به ينفصل عن الحقيقة.

وأول ما ينبغي البدء به هنا هو تعريف الحقيقة، وفي ذلك نقول: «اعلم أن اسم الحقيقة» أي لفظها «مشترك» بين معان مختلفة «إذ قد يراد به ذات الشيء وحده» الذي يميزه عن كل شيء، ويعرفه تعريفا يصوره في الذهن على ما هو عليه منفصلا عن كل ما سواه. فيقال في هذا الشأن: حقيقة الجوهر، حقيقة الجسم، حقيقة الإنسان -مثلا- ويراد بذلك حده وما به يميز عن كل ما سواه ويكون دالا عليه وحده فقط.

وقد قررنا كلام المصنف -كما ترى- على اعتبار أن لفظ «حده» مصدر حد يحد حدا بمعنى عرف، ويمكن أن يكون لفظ «وحده» من الوحدة، فيكون حالا من الشيء، وعلى هذا يكون معنى كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: «ذات الشيء وحده» لا ما سواه من الذوات الأخرى. وبهذا يحتمل أن يقرر كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ هنا بكلا الوجهين.

هذا هو المعنى الأول الذي قد يراد بهذا اللفظ -لفظ الحقيقة-.

والمعنى الثاني ما دل عليه الكلام في واقع الأمر فإنه يطلق «ويراد به حقيقة الكلام» وعليه يقال: حقيقة هذا الكلام كذا؛ أي معناه الحقيقي الثابت في الواقع. «ولكن إذا استعمل» لفظ الحقيقة هذا «في الألفاظ» فإنه «أريد به ما استعمل في موضوعه» أي فيما وضع له كالأسد؛ فإنه حقيقة في الحيوان المفترس، وكالبحر؛ فإنه حقيقة في الماء الكثير ملحا كان أو عذبا، وهو خلاف البر وهكذا.

وهذا المعنى الأخير هو متعلق القول هنا وموضوع الكلام فيه، وفيه تعرض جملة من المباحث والأمور البيانية يجب أن نوردها هنا لتصور هذا الموضوع على ما هو عليه في واقع الأمر على تمامه، من تلك المباحث والأمور:

أولا: أن هذه الحقيقة تعرف وتحد على وجهين:

أ- استعمال اللفظ فيما وضع له في عرف التخاطب. كما في التنقيح -للقرافي- لكن رده في الشرح فقال: «وقولي في الكتاب: «الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه»، صوابه: اللفظة المستعملة أو اللفظ المستعمل، وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ، فالحق أنها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ، فالمقضي عليه بأنه حقيقة أو مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفس الاستعمال».[1]

ب- اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف التخاطب.

وهذا هو التعريف المشهور المتداول، ومن أسقط من الأصوليين هذا القيد وهو «في عرف التخاطب» وأبدله بقيد آخر وهو ابتداء، كما فعل ابن السبكي في «جمع الجوامع» تبعا لابن الحاجب فإنه قد نظر في أصل وضعه، فانتقده بعضهم كالعلامة -محمد بن الحسن اللقاني- وغيره في ذلك. وملخص هذا النقد هو أن هذا التعريف صادق على لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء -مثلا- فإنه مستعمل فيما وضع له ابتداء أي بحسب اللغة فكيف يخرج والمطلوب هو خروجها وأيضا لفظ الصلاة في العبادة المخصوصة ليس مستعملا فيما وضع له ابتداء فكيف يدخل والمطلوب دخوله، وعليه فلا بد من قيد آخر صرح به الجمهور، وهو قولنا «في اصطلاح التخاطب».

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ص: ٤٣.

وبعضهم -كالعبادي- اعتذر عن هذا الذي أبداه ابن السبكي هنا، واعترض على هذا النقد، رادا له فقال: « وإنما ترك هذا القيد بناء على أن اشتهار قيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات والاعتبار خصوصا عند تعليق الحكم بالمشتق فصار المعنى أنه اللفظ الموضوع له من حيث إنه الموضوع له، ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الابتداء. ويجاب أولا بمنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج بقيد الابتداء لأن المراد بالابتداء أن لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا يرد لفظ الصلاة المذكور لأن استعمال الشارع له في الدعاء إن كان باعتبار اصطلاح اللغة والجري على مقتضاه فهو حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر، وإن لكن بذلك الاعتبار فليس إلا بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع. وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجا بقيد الابتداء. قال السيد: وثانيهما أن الوضع الأول هو مالم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حينئذ أن الأولية أمر إضافي لا يتحقق لوضع إلا إذا كان هناك وضع آخر ثان بالقياس إليه فيلزم أن يكون لكل حقيقة وضعان: أحدهما بالقياس إلى ما هو حقيقة فيه، وثانيهما بالإضافة إلى غيره ويلزم في كل لفظ كونه مشتركا أو ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعا له جزما اهـ. ثم جزم بأن المنقول من الألفاظ الشرعية لمناسبة أو لا لمناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا حقيقة شرعية على التقديرين أي تقديري النقل لمناسبة والوضع ابتداء لا لمناسبة ثم قال: أما على الثاني فظاهر، وأما على الأول ففيه إشكال لأن النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعا أول بما ذكر من التفسير وإنما يندفع إذا أريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز محتاج إليها في الاستعمال بناء على وجوب النظر في العلاقة للتجوز اهـ.

وعلى هذا فالمراد بالوضع الأول ما لم يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وبقول المصنف ما وضع له ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر، وإنما عدلت عن قول السيد وضع سابق إلى وضع آخر لأنه أظهر في إخراج نحو الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء على وجه التجوز فإنه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع الشرع بدليل أنهم عدوه من المنقولات ولو سلم سبقه فرد نحو الدابة إذا استعملها أهل العرف في النملة مثلا مجازا، وبما تقرر في معنى الأولية والابتداء هنا يندفع النقض بالمشترك الموضوع في زمانين لمعنيين فإنه حقيقة في المعنى الثاني ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء إلا بالمعنى الذي تقرر. نعم يشكل عليه أن مقتضاه أن يراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز الآتي ما يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر، وحينئذ يلزم استدراك قوله بعلاقة لأن ملاحظة الوضع اليخر في الاستعمال عبارة عن اعتبار العلاقة وسيأتي بيانه في محله. فإن قلت سلمنا أن نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتداء على ما قررته إلا أن ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتداء للاستغناء عنه بقيد الحيثية المراد في مثل ما نحن فيه كما تقدم قلت: قيد الحيثية وإن كان مرادا في مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا في الإخراج لكن لا نسلم وجوب اعتباره وامتناع الإعراض عنه والتصريح بما يغني عنه، بل بما هو بمعناه وبمنزلة التصريح وأنه مع ذلك لا يعد استدراكا خصوصا إذا خيف خفاء المراد ودعا المقام إلى الإيضاح فليتأمل. وثانيا بمنع كفاية كيد اصطلاح التخاطب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث أراد بالوضع ما يعم النوعي المتحقق في المجاز لصدق التعريف على هذا بالمجاز إذ يصدق على لفظ الصلاة إذا استعمله اللغوي في الأركان أو الشرعي في الدعاء على

سبيل المجاز أنه لفظ مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن حيث إنه وضع له لأنه موضوع في اللغة التي هي اصطلاح التخاطب في الأول للأركان وضعا نوعيا، وفي الشرع الذي هو اصطلاح التخاطب في الثاني للدعاء وضعا نوعيا فلا بد من زيادة قيد الابتداء لإخراج ذلك، وبه يستغنى عن قيد اصطلاح التخاطب كما تقرر الثالث أن تعريفه غير جامع لأنه لا يشمل الحقيقة التي لا يكون لها وضع آخر أصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز، وجوابه أن المراد بالوضع ابتداء ما لم يلاحظ فيه وضع سابق كما أشار إليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل للحقيقة المذكورة بلا خفاء».[1]

وهذا الذي اعتذر به العبادي عن ابن السبكي من أن قيد الحيثية مراد في التعريف هو ما اعتذر به السعد عن ابن الحاجب.

ثانيا: أن قولهم في هذا التعريف: « فيما وضع له» فيه إشكال وهو: أنه إن أريد بالوضع -هنا- الوضع الشخصي خرج عن التعريف كثير من الحقائق وهي كل ما وضْعه نوعي من الحقائق وهو مجموع ما يدل بهيئته دون مادته كالمشتقات؛ كالمثنى والمجموع والمنسوب والمصغر والمركبات وكثير من الأفعال ونحو ذلك، وإن أريد به ما هو أعم من الشخصي والنوعي دخل المجاز لأنه موضوع بالنوع. وإن أريد به النوعي خرج من الحقائق ما وضعه شخصي؛ كزيد وعمرو.

هذه هي صورة هذا الإشكال بإيجار.

وقد سعي إلى دفع هذا الإشكال، وقد اختار العلامة: ما هو أعمّ وأخرج المجاز بقوله «وضع» بناء على أن الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فإنه أحد القولين في تفسير الوضع وإن المجاز غير موضوع.

---

(١) الآيات البينات/ ٢/ ١٤٤-١٤٥.

ولكن العبادي لم يرتض هذا الجواب. وقال: إن هذا الجواب غير مناسب في دفع هذا الإشكال لأنه حينئذ إما أن يراد بالوضع في كلٍّ من تعريفي الحقيقة والمجاز هذا المعنى وهو غير صحيح لعدم تحققه بهذا المعنى في المجاز. وإما أن يراد به في تعريف الحقيقة هذا المعنى، وفي تعريف المجاز معنى آخر فيلزم التشتت ومخالفة الظاهر. وذلك لا يناسب مقام التعريف. كما لا يخفى. واختار العبادي وتبعه العطار أن زيادة «ابتداء» في هذا الحد كما فعل السبكي يخرج المجاز لأن وضعه ليس واقعا ابتداء. بل هو واقع بالتبع لغيره، فإن أصل وضع اللفظ للمعنى الحقيقي والمجاز موضوع له ثانيا بالنوع وبهذا يظهر أن المراد بالوضع في هذا التعريف ما هو أعم من النوعي والشخصي.(١)

ثالثا: أن الحقيقة وزنها فعيلة اشتقت من الحق إما بمعنى الفاعل من حق الشيء يحق -بالضم والكسر- إذا وجب وثبت فمعناها -على هذا- الثابت.

وإما بمعنى المفعول من حققت الشيء أحقه إذا أثبته فمعناه -على هذا- المثبت، ثم صارت هذه الكلمة -الحقيقة- اسما على الكلمة المستعملة فيما وضعت له. والهاء إما للمبالغة في الأصل - كما في العلامة والفهامة- وإما للإشعار بالنقل من الوصفية إلى الاسمية. ومعنى كون التاء للنقل من الوصفية هو ما تقرر من أن فعيلا إذا كان وصفا لمؤنث تسقط منه التاء الفارقة ما دام موصوفه معه.

فتقول: مررت بامراة قتيل وكحيل، وشاة ذبيح اكتفاء بتأنيث الموصوف، فإذا ذهب الموصوف أتوا بالتاء دفعا للبس، فيقال: رأيت قتيلة بني فلان لعدم ما يدل على التأنيث، فاحتاجوا لإظهارها نفيا للبس.

---

(١) انظر حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع.١/ ٥٥٧.

ويكون الاسم ههنا لا يعرف صفة، فلذلك قيل التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية».[1]

قال اليوسي: وإيضاحه أن يقال: اللفظ منقول من وصف عار عن الموصوف مقرونا بالهاء فيقر على ما نقل عليه، وإذا كان هكذا فالتعبير يكون بالتاء سببها النقل لا يتم كما لا يخفى ولعل المراد أن لزوم التاء كان لأجل كون اللفظ منقولا من الوصفية أي بغير موصوف. وحاصله أن التاء فيه لمراعاة الاصل.[2]

رابعا: ذكر الإمام في «المحصول» وتبعه البضاوي وآخرون: « إن لفظ الحقيقة في معناها الاصطلاحي مجاز لغوي، حقيقة عرفية، وذلك بأن الحقيقة كما مر مأخوذة من الحق، والحق حقيقة في الثابت لأنه ضد الباطل فيقال الحق لما يقابل الباطل، لأنه جدير بالثبوت كما أن الباطل جدير بالزُّهوق. ثم نقل لفظ الحقيقة هذا إلى العقد -المعتقد- المطابق للواقع لأنه أولى بالوجود من العقد غير المطابق، ثم نقل إلى القول المطابق لعين هذا العقد ثم نقل إلى استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي، لأن استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر أنه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الأصلية».[3]

قال اليوسي: وفي هذا الذي ذكره الإمام نظر من أوجه:

الأول: أن البحث كان عن لفظ الحقيقة، وما ذكره في لفظ الحق وما بينهما فرق، ولا سيما أن الهاء فيها للتأنيث في الأصل. فالظاهر أن الموصوف بها

---

(١) انظر شرح التنقيح للقرافي/ ص: ٤٢. البدور اللوامع/ اليوسي/ ٤/ ٦٩.

(٢) البدور اللوامع/ اليوسي/ ٤/ ٧٠.

(٣) انظر: البدور اللومع/ اليوسي/ ٤/ ٧٠. الإبهاج/ ابن السبكي/ ١/ ٤٦٠. شرح التنقيح/ القرافي/ ص: ٤٣.

الكلمة، ولا تحسن هذه الصيغة في الأصل المدعى النقل عنه. ووقع في عبارة الإسنوي» ثم نقلت الحقيقة» ولا يسلم إلا لو ثبت أن ضد الباطل يقال له الحقيقة وهكذا ما بعده.

نعم على اعتبار التاء للمبالغة، يقال الحقيقة هو الامر الحاقّ أي الثابت ثم وقع النقل الثاني.

إذا كان الحق هو الثابت كان صدقه على العقد المطابق غير مجاز، إذ هو من جزئياته المسمى.

فإن ادعى أنه مخصوص به كالدابة في ذات الأربع.

قلنا: لا يسلم، فإن الحكم الثابت كله يقال له حق، وإن لم يلاحظ الاعتقاد، كما يقال الصلاة حق، ودين الإسلام حق وما ذكره فلان حق وما أمر به حق ونحو ذلك.

ويجاب: بأن ذلك كله مما يعتقد، وأيضا فذلك كله أخص من مطلق الثابت، فيكون فيه مجازا لغويا وإن كان حقيقة عرفية.

الثالث: أن تعدد النقل لا يسلم لصحة كون الجميع مأخوذا من الأصل، نبه عليه الإسنوي.

وجوابه: أنه لا معنى لاتصاف الكلام بالحقية، إلا باعتبار مدلوله كغير هذا، مما يوصف به اللفظ تبعا للمعنى، مثل الكلية والجزئية وغير ذلك.

الرابع، قوله: «ثم نقل إلى استعمال اللفظ في موضوعه» إلخ، غير مستقيم، فإنه إن أراد لفظ الحقيقة فليست هي استعمال اللفظ، وإن أراد لفظ الحق فأبعد وأبعد.

وفي عبارة المنها[illegible] «ثم نقل إلى اللفظ المستعمل» إلخ، وهو ظاهر، ولكن.

في لفظ الحقيقة لا في لفظ الحق، فإن هذا حديث عن الاصطلاح لا عن المعنى، ولا يقال حق ومجاز بل حقيقة ومجاز.[1]

هذه أهم هذه المباحث والأمور المتعلقة بشأن لفظ الحقيقة هنا.

«و»أما «المجاز» فإنه لغةً مَفْعَل من جاز يجوز يقال جاز المكان وجاز النهر إذا تعداه والمجاز موضع الجواز كالقنطرة ويطلق المجاز على الجواز لأنه مصدر ميمي.

وأما في الاصطلاح فإنه قد حد وعرف بأنه عكس الحقيقة و عرف بتعريفات متعددة أولها شهرة تعريف أبي الحسين وهو: ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول.

ولكن أشهرها وأبينها هو قولهم «ما» أي اللفظ الذي «استعملته العرب في غير موضوعه» - لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له. وأطلق عليه اسم المجاز لأن المتكلم يجعله مجازا يعبر فيه إلى حاجته وهي المعنى الثاني.

قال الرازي: « وهو حقيقة في المصدر، ونقل منه إلى الفاعل، ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح. قال اليوسي: وكأن الإطلاق أولا من مجاز المشابهة أو السببية ثم صار حقيقة عرفية.

فإن قيل: هذه الحقيقة أَخَاصة هي أم عامة؟

قلنا: إن لوحظ أن هذه الحقيقة من اللغة فقط فهي خاصة لأن من وضعها معروفون وهم أهل اللغة أنفسهم، وإن لوحظ تعدد الفنون من أصول وبيان وغيرها احتمل أن تكون خاصة، لكونها اصطلاحية، أو عامة لعدم تعين الناقل.

---

(١) البدور اللوامع/ اليوسي/ ٤/ ٧١-٧٢.

خلاصة القول أن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له.

وتتعلق بمضمونه وشأنه أمور بيانية ومباحث ينبغي أن تورد لدرك تصوره على تمام، ومن هذه الأمور والمباحث:

أولا: أنه اختلف في كون المجاز موضوعا كالحقيقة أو لا:

فقيل: إنه موضوع كالحقيقة إلا أن الحقيقة موضوعة بوضع أصلي، والمجاز بوضع طارئ. وقيل: ليس بموضوع لفظه، بل الموضوع هو طريقه الذي يتوصل به إلى الإتيان به، لأن في وضعهم الحقيقة غنية عن وضع المجاز، ولكن وضعوا هذا الطريق توسعة على الناس في الكلام. وقيل: لم يضعوا طريقه ولا لفظه لأن الوضع اللغوي للحقيقة علة له ومتى كانت العلة موضوعة كان الحكم منصوصا عليه كالعلة في الأحكام الشرعية إذا كانت منصوصة كان الحكم الثابت بها منصوصا.

وهذا القول يؤدي إلى فساد باب المجاز، وزواله، وهو خلاف إجماع أهل اللغة على أن الكلام حقيقة ومجاز. لكن المجاز عرف بالتأمل في أشعارهم».[1]

وقد رد بعضهم هذا الخلف إلى معنى الوضع فقال: إن من قال: إن الوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى، فالمجاز عنده موضوع لأنه قد جعل دليلا على المعنى.

ومن قال: هو جعله دليلا على المعنى بنفسه، فالمجاز عنده غير موضوع؛ لأنه لا يكون دليلا على المعنى بنفسه لاحتياجه في الدلالة على معناه إلى قرينة.

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ../ ١٧٩ بتصرف.

ثانيا: إن من قال بأن المجاز موضوع، قال إن الوضع في المجاز خلاف الوضع في الحقيقة فإنه في الحقيقة وضع اللفظ بإزاء المعنى الذي جعل اللفظ حقيقة له، وأما الوضع في المجاز على الخلاف فيه -فالمراد به- كما قال الأصبهاني في «شرح المحصول» أن يكون نوع ذلك المجاز منقولا عن العرب استعماله فيه كاستعمالهم الكل في الجزء وعكسه.

وقيل: معنى كونه موضوعا أنه لا يتوقف استعماله بعد المناسبة على إذن الواضع؛ إذ هو متفرع عن وضع الحقيقة، ولهذا كان وضعه وضعا غير أوليّ.

«وهو» أي المجاز باعتبار العلاقة بينه وبين الحقيقة «ثلاثة أنواع» والمعروف أنه عند البيانيين نوعان -قسمان- فقط: الاستعارة والمجاز المرسل، ولكن المصنف جعلها - كما ترى- ثلاثة:

النوع «الأول» منها «ما» أي اللفظ الذي «استعير للشيء بسبب المشابهة» بين مدلول اللفظ المستعار ومدلول اللفظ المستعار له. وهذا الضرب من المجاز يسمى استعارة. ومن شرط هذه المشابهة التي هي العلاقة الرابطة بين الطرفين أن تكون «في خاصية مشهورة» في حق المشبه به، فعلى أساسها يقع المجاز ويرد في كلام العرب «كـ»الشجاعة في الأسد ومن ثم يصح «قولهم للشجاع: أسد» فيقال في ذلك -مثلا- رأيت أسدا أي رجلا شجاعا، «و»كالبلادة وعلى وفق ذلك يجري قولهم «لـ»لشخص«البليد» وهو الذي لا يفهم: «حمار» فيقال في ذلك -مثلا-: «هذا حمار»؛ أي بليد، لا يكاد يفهم شيئا.

«فلو سمي» الشخص «الأبخر» -وهو من به البخر وهو النتن أي صاحب الرائحة الكريهة في الفم- «أسدا» مستعارا له «لم يجز» وإن كان الأسد أنتن البهائم وأبخرها، وإنما لم يجز ذلك ولم يصح في مسلك الاستعارة؛ «لأن

البخر» بفتح الخاء وهو النتن «ليس مشهورا» الاتصاف به «في حق الأسد»، فالاشتهار في هذه المشابهة -العلاقة- شرط.

وهذه المشابهة قد تكون في الشكل، وهو يطلق في اللغة على المثل والشبيه، وقد يطلق على ما يوافق الإنسان ويصلح له ويحتملهما قول القائل:

وقائل كيف تفارقتما فقلت قولا فيه إنصاف
فلم يك من شكلي ففارقته والناس أشكال وألاف

وقول أبي الفتح البستي من أئمة اللغة:

وما غربة الإنسان في شُقة النوى ولكنها والله في عدم الشكل
وإني غريب بين بست وأهلها وإن كان فيها أسرتي وبها أهلي

ويطلق الشكل أيضا على صورة الشيء، وهذا هو المتداول في علم الهندسة من أنه: هيئة حاصلة من إحاطة نهاية واحدة بالجسم، كالدائرة، أو نهايتين كنصف الدائرة أو أكثر كالمثلث والمربع ونحو ذلك.

غير أن هذا التفسير ملحوظ فيه المقدار فقط فالشكل عليه من مقولة الكم، والتفسير بالصورة صالح، لأن يلاحظ فيه أوصاف أخرى مع المقدار، فيكون مركبا من الكم والكيف. وهذا هو الملحوظ في التشبيه، وإن كان يصح الجمع بالمقدار أيضا وحده، فالعجل مثلا أطلق على الحلي لأنه شبيه به في مقدار وعرض مثلا، وكيفية من غلظ واعتدال وضدهما ونحو ذلك.

وقد تكون في صفة من الصفات كالشجاعة في إطلاق الأسد على الرجل والجبن في إطلاق النعامة على الرجل - مثلا- والحسن في الشمس على الجميل والقبح في إطلاق الخنزير على الشخص»[1].

---

(١) البدور اللوامع/ اليوسي/ ٤/ ١٥٥

وقد تكون في صفة من الصفات كالشجاعة في إطلاق الأسد على الرجل والجُبن في إطلاق النعامة على الرجل - مثلا - والحسن في إطلاق الشمس على الجميل والقبح في إطلاق الخنزير على الشخص. هذا ما يتعلق بهذا النوع الأول.

النوع «الثاني: الزيادة» للكلمة في القول «كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فإن الكاف» لم توضع للزيادة وعلى وجه لا يفيد، وإنما «وضعت للإفادة» أي إفادة ما وضعت له من معان -إن قيل إنها مشتركة- أو لمعنى معين إن كانت غير زائدة «فإذا استعملت على وجه لا يفيد» بحيث تكون زائدة في الكلام «كان» ذلك «على خلاف الوضع» وبذلك تكون تلك الكاف حينئذ مجازا، وعليه تكون هذه الكاف في هذه الآية مجازا لأنها زائدة في ظاهر اللفظ، فالمعنى الأصلي ليس مثله شيء إذ لو كانت غير زائدة لكانت بمعنى مثل فيكون المعنى ليس مثل مثله شيء. وفيه إثبات مثل الله تعالى وهو باطل.

وهنا أمور بيانية يجب أن تساق لإتمام تصور هذه المسألة منها:

أ- أنه اختلف في الزائد في هذه الآية هل هو الكاف أو المثل. قال الزركشي: « فيه وجهان حكاهما الماوردي وغيره. وقال الشيخ أبو إسحاق في «الإرشاد»: هل المجاز الزائد عن الآية لا غير، أو الكلمة التي وصلتها الزيادة؟ وجهان. وسيأتي عن القاضي عبد الوهاب. والمشهور أن الكاف زائدة فقط، لأنها لو كانت أصلية للزم إثبات المثل وهو محال، ورد بدعوى الأصالة، وأن المراد نفي مثل المثل ويلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة أنه مثل، إذ المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين. فمتى كان زيد مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له وقد نفي المثل. ومثل هذا أن يقال ليس لأخي زيد أخ فيلزم أن لا أخا لزيد، إذ لو كان لزيد أخ لكان لذلك الأخ أخ بالضرورة وهو زيد. فلما حكم بأن لا أخا لأخيه علم أن لا أخا له وإلا كان الكلام كذبا.

وقال بعضهم: تقدير الكلام ليس شيء كمثله، فشيء اسم ليس، وهو المبتدأ، وكمثله خبر، فالشيء الذي هو الموضوع قد نفي عنه المثل الذي هو المحمول فهو منفي لا منفي عنه، فيكون ثابتا فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية، وإنما المنفي مثل مثلها، ولازمه نفي مثلها، وكل منهما منفي عنها. وهذا القول أورده ابن السبكي في «الإبهاج» وقال: إن والده كان قد قرره لهم غير مرة ووصف هذا القول بأنه الجواب الدقيق عن هذا الإشكال الذي في هذه الآية.

وقال إمام الحرمين في «التلخيص»: قد اختلف في كيفية كون هذا مجازا، فقال الجمهور: إن الكلمة تصير بالزيادة مجازا. وقال قوم: إن نفس الزيادة تكون مجازا دون جميع الكلمات، لأن الكاف هي المستعملة في غير موضعها. والمثل مستعمل في موضعه. قال: والصحيح الأول، لأن الحرف الواحد لا يفيد بنفسه، وما لا يفيد بنفسه لا يوصف بأنه حقيقة ولا مجاز، وإنما يوصف بذلك الكلام المفيد، والكاف لا تفيد إلا بانضمامها إلى المثل، فوجب أن تكون الجملة مجازا.

ب- قال العبدري في «المستوفى» وابن الحاج في تنكيته على المستصفى: الزيادة ليست من أنواع المجاز، بل فيها ضرب من التوكيد اللفظي فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فيه مبالغة في نفي مثل المثل كأنه قيل ليس مثل مثله شيء والمعنى ليس مثله، والزيادة حقيقة». (١)

ج- أنه قد قيل: إنه ليس من التجوز الاصطلاحي بل هو مجاز لغوي بمعنى أنه توسع بزيادة شيء في اللفظ وهو من كلام سيبويه.

د- أن هذا النوع من المجاز ضابطه: أن ينتظم الكلام بدون اللفظ الزائد. كما صرح به الإمام في المحصول وأتباعه.

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٢٠٧- ٢٠٨ بتصرف.

هـ- أنه وقع البحث في وجه دخول هذه الزيادة في المجاز وذلك لأن التجوز في نحو هذا المثال تارة يعتبر في مدخول الكاف الزائد لأنه تغير حكم إعرابه فلفظة مثل ههنا كان محلها النصب، فلما دخلت الكاف انتقلت إلى الجر فتكون مجازا، وهو بهذا التقرير لفظي لا مدخل له في تعريف المجاز السابق فكان حقه أن يجعل قسما آخر كما فعل صاحب المفتاح وأتباعه.

وتارة ينسب إلى الحرف نفسه، لأنه انتقل من حالة الدلالة. وهذا قول المصنف كما تقدم ذكره، فإن الكاف وضع للإفادة فإذا استعمل على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع.

قال اليوسي – بعدما ساق هذا الكلام-: ودخوله -أي الزائد- بهذا التقدير الذي ذكره المصنف أيضا في التعريف – تعريف المجاز– ضعيف لأن لفظ المجاز ينقل لمعنى آخر وهذا الزائد نقل لغير معنى، اللهم إلا أن يقال نقل للزيادة فهي معناه ولا يخفى ما فيه، وقد يعتبر في الإعراب نفسه أنه انتقل، وهو أيضا بمعزل عن الباب».

هذا ما يتعلق بهذا النوع الثاني.

النوع «الثالث: » هو «النقصان» في العبارة «الذي لا يطل التفهيم» ولا يوقع في خلاف المراد وقد ورد في القرآن الكريم من ذلك آيات «كقوله عَزَّوَجَلَّ ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، والمعنى: واسأل أهل القرية» لاستحالة توجيه السؤال واستفسار الأبنية والحجارة الجامدة التي لا تعقل ولا تفهم. وجعل من هذا الضرب من المجاز قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ أي أهل الله وأولياءه.

«وهذا النقصان» قد «اعتادته العرب» في كلامها، «فهو توسع» في أساليب التعبير وطرق القول وأنماطه «و»هو كذلك «تجوز» في الكلام بترك ما يقتضيه قانون الوضع والمصير إلى خلافه.

وفي هذا الضرب من المجاز أثمرت الأنظار جملة من الأثمار المعرفية والبيانية يجب أن تساق هنا لإتمام تصور هذا الموضوع وإدراك مطوياته التي تعلم بالعلم بها حقيقته.

ومن هذه الأثمار:

أولا: أن النقصان إنما يعتبر مجازا إذا تغير بسببه حكم، وإن لم يتغير فلا، فلو قلت: زيد منطلق وعمرو وحذفت الخبر لم يوصف بالمجاز لأنه لم يؤد إلى تغيير حكم من أحكام ما بقي من الكلام.

ثانيا: أن من أهل العلم من أنكر أن يكون قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ من المجاز، وقال: لا نقول أقيمت القرية مقام أهلها بل حذف من الخطاب ذكر الأهل لدلالة الخطاب عليه، والإضمار والحذف ليسا من المجاز، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. حكاه الإمام في «التلخيص» وابن القشيري في «أصوله» وقالا: مَيْل القاضي إلى أنه يسمى مجازا، قال وهو الظاهر. والخلاف فيه سهل. وكذلك قال الكيا: الخلاف لفظي. ولا خلاف في المعنى. وحاصل الخلاف أن المضمر هل هو سبب التجوز أو هو محل التجوز. وطريقة البيانيين تقتضي الثاني.

ثالثا: أنه قد قيل إنه لا نقص ولا حذف في هذه الآية، وإنما أطلق لفظ القرية على الأهل من باب تسمية المحل باسم الحال مجازا.

رابعا: ذهب بعضهم إلى أنه لا مجاز ولا حذف في هذه الآية بل السؤال حقيقي لها، ويكون معجزة لأنه في زمن النبوة.

خامسا: أن القرية استعارة بالكناية عن الأهل وإضافة السؤال تخييل.

سادسا: أنه قد قال آخرون: إن لفظ القرية مشترك بين القرية وبين الناس المجتمعين فيها، وبذلك فالمراد بالقرية هؤلاء الناس. فلفظ القرية حينئذ حقيقة لا مجاز. فاستعماله هنا كاستعمال لفظ العين في أحد معانيه.

سابعا: إن القرية حقيقة في الناس بدليل قوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾ وقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾ ولأنها مشتقة من القرو وهو الجمع، ومنه قريت الماء في الحوض أي جمعته ومنه القري -بكسر القاف- وهي الضيافة لاجتماع الناس لها. كذا قيل لكن قرا ليس من القرّ الذي هو الثبوت والاستقرار، فالمادتان مختلفتان في الجذر اللفظي والمعنى الوضعي، وكذلك القرى فإنه يائي اللام، وأما القرية إن صح أنها من القر، فإنها رائية اللام، وكذلك حال المعنى فإنه مختلف فإنه قد يكون قرى يقرى بمعنى أكرم نفسه بدلالة الاستعمال.

ثامنا: أنه قد أشكل على جماعة جعل الزيادة والنقصان من أنواع المجاز الإفرادي لأن المجاز الإفرادي لفظ مستعمل في غير ما وضع له. وجميع الألفاظ المذكورة في الآيتين مستعمل فيما وضع له، فالقرية في القرية والسؤال في السؤال. وكذا الآية الأخرى فلم يبق إلا المحذوف وهو الأهل. والمحذوف مسكوت عنه لم يستعمل ألبتة. والزائد كذلك لم يستعمل في شيء ومالا يستعمل في شيء لا يكون حقيقة ولا مجازا.

فالأقرب أنه من مجاز التركيب -التركيب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنى المستعمل فيه ذلك التركيب والمعنى الموضوع له مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي - لا الأفراد.

وقد اختار هذا الرأي وذهب إلى القول به الأصفهاني وجماعة لأن العرب

وضعت السؤال للتركيب لفظة مع لفظة فيما يصلح للإجابة فحيث ركبته مع ما لا يصلح فقد عدلت عن التركيب الأصلي إلى تركيب آخر، ولا معنى للمجاز إلا هذا، وكذلك حروف الزيادة فإنها وضعتها لتركبها مع معنى؛ فإذا ركبتها لا مع معنى فهو مجاز في التركيب.

وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن المجاز في المذكور باعتبار أنه يغير حكم إعرابه؛ لأن القرية مع ذكر الأهل مجرورة، وعند حذفها منصوبة، وكذلك « مثل » مجرورة بزيادة الكاف، وكان حكمه في الأصل النصب، فإنما وقع المجاز في الجر والنصب من الزيادة والنقصان، وقد صرح بذلك أهل البيان، وشرطوا في مجاز الحذف أن يتغير حكم إعراب الكلمة، فإن لم يتغير لم يكن مجازا، وإن كان ثم حذف، ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾ فإن المقدر من أثر فرس الرسول، فالمذكور هنا لم يتغير حكم إعرابه فلا يكون مجازا.

الثاني: أن تعريف المجاز الإفرادي صادق عليه وإن لم يلحظ لك؛ لأن قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها، فكان مجازا، وليس هو مجازا في التركيب، فإن مجاز التركيب مثل قولك: أنبت الربيع البقل لفظ مستعمل في موضوعه، فمقتضاه إسناد الإثبات إلى الربيع، ولكنا علمنا بالعقل أنه ليس كذلك، وإنما هو من الله، فعلمنا أنه مجاز عقلي، وليس المراد بالمجاز بالزيادة والنقصان أن اللفظة الزائدة وحدها أو الناقصة وحدها مجاز، ولا نعني بمجاز التركيب إلا إسناد الفعل إلى الفاعل، وهو الذي يكون فيه من جهة الموضوع اللغوي صحيحا، وإنما جاء المجاز من جهة العقل حتى لو فرض هذا الكلام من كافر يعتقد حقيقته لم يكن مجازا.[1]

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٢١٠.

فصل

من المعروف المعلوم المقرر عند البيانيين: أن النقصان والزيادة في الكلام من العلاقات غير المشابهة، وبذلك فهما مما اندرج تحت المجاز المرسل، فهما ليسا نوعين مستقلين يقابلان الاستعارة بل هما من جزئيات المجاز المرسل فقط.

ووجه ذلك أن المجاز ينقسم إلى الاستعارة والمجاز المرسل.

ثم إن الاستعارة تنقسم أقساما: باعتبار الطرفين، وباعتبار الجامع، وباعتبار الثلاثة، وباعتبار اللفظ، وباعتبار أمر خارج عن ذلك كله.

١ - أما باعتبار الطرفين فهي قسمان؛ لأن اجتماعهما في شيء إما ممكن أو ممتنع ولتسم الأولى وفاقية والثانية عنادية:

أما الوفاقية فكقوله تعالى «أحييناه» في قوله: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾؛ فإن المراد بأحييناه هديناه أي أومن كان ضالا فهديناه والهداية والحياة لا شك في جواز اجتماعهما في شيء وأما العنادية فمنها ما كان وضع التشبيه فيه على ترك الاعتداد بالصفة وإن كانت موجودة لخلوها مما هو ثمرتها والمقصود منها وإذا ما خلت منه لم تستحق الشرف كاستعارة اسم المعدوم للموجود إذا لم تحصل منه فائدة من الفوائد المطلوبة من مثله فيكون مشاركا للمعدوم في ذلك أو اسم الموجود للمعدوم إذا كانت الآثار المطلوبة من مثله موجودة حال عدمه فيكون مشاركا للموجود في ذلك أو اسم الميت للحي الجاهل لأنه عدم فائدة الحياة والمقصود بها أعني العلم فيكون مشاركا للميت في ذلك ولذلك جعل النوم موتا لأن النائم لا يشعر بما بحضرته كما لا يشعر الميت أو الحي العاجز لأن العجز كالجهل يحط من قدر الحي.

ثم الضدان إن كانا قابلين للشدة والضعف كان استعارة اسم الأشد للأضعف أولى فكل من كان أقل علما وأضعف قوة كان أولى بأن يستعار له اسم الميت ولما كان الإدراك أقدم من العقل في كونه خاصة للحيوان كان الأقل علما أولى باسم الميت أو الجماد من الأقل قوة وكذا في جانب الأشد فكل من كان أكثر علما كان أولى بأن يقال له إنه حي وكذا من كان أشرف علما وعليه قوله تعالى ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾ فإن العلم بوحدة الله تعالى وما أنزله على نبيه العلوم ومنها ما استعمل في ضده معناه أو نقيضه بتنزيل التضاد أو التناقص منزلة التناسب بوساطة تهكم أو تمليح على ما سبق في التشبيه كقوله تعالى ﴿فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ ويخص هذا النوع باسم التهكمية أو التمليحية.

٢- وأما باعتبار الجامع فهي قسمان:

أحدهما: ما يكون الجامع فيه داخلا في مفهوم الطرفين كاستعارة الطيران للعدو كما في قول امرأة من بني الحارث ترثي قتيلا:

لو يشأ طار به ذو ميعة ... لاحق الآطال نهد ذو خصل

وكما جاء في الخبر كلما سمع هيعة طار إليها فإن الطيران والعدو يشتركان في أمر داخل في مفهومهما وهو قطع المسافة بسرعة ولكن الطيران أسرع من العدو، ونحوهما قول بعض العرب

فطرت بمنصلي في يعملات ... دوامي الأيد يخبطن السريحا

يقول إنه قام بسيفه مسرعا إلى نوق فعقرهن ودميت أيديهن فخبطن السيور المشدودة على أرجلهن وكاستعارة الفيض لانبساط الفجر في قوله

كالفجر فاض على نجوم الغيهب ....

فإن الفيض موضوع لحركة الماء على وجه مخصوص وذلك أن يفارق مكانه دفعة فينبسط وللفجر انبساط شبيه ذلك وكاستعارة التقطيع لتفريق الجماعة وإبعاد بعضهم عن بعض في قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أُمَمًا﴾؛ فإن القطع موضوع لإزالة الاتصال بين الأجسام التي بعضها ملتصق ببعض فالجامع بينهما إزالة الاجتماع التي هي داخلة في مفهومها وهي في القطع أشد وكاستعارة الخياطة لسرد الدرع في قول القطامي:

لم تلق قوما هم شر لإخوتهم منا عشية يجري بالدم الوادي

نقويهم لهذميات نقد بها ما كان خاط عليهم كل زراد

فإن الخياطة تضم خرق القميص والسرد يضم حلق الدرع فالجامع بينهما الضم الذي هو داخل في مفهومهما وهو في الأول الأشد وكاستعارة النثر لإسقاط المنهزمين وتفريقهم في قول أبي الطيب:

نثرتهم فوق الأحيدب نثرة كما نثرت فوق العروس الدراهم

لأن النثر أن تجمع أشياء في كف أو وعاء ثم يقع فعل تتفرق معه دفعة من غير ترتيب ونظام وقد استعاره لما يتضمن التفرق على الوجه المخصوص وهو ما اتفق من تساقط المنهزمين في الحرب دفعة من غير ترتيب ونظام ونسبه إلى الممدوح لأنه سببه.

والثاني: ما يكون الجامع فيه غير داخل في مفهوم الطرفين كقولك رأيت شمسا وتريد إنسانا يتهلل وجهه فالجامع بينهما التلألؤ وهو غير داخل في مفهومهما.

وتنقسم باعتبار الجامع أيضا إلى عامية وخاصية:

فالعامية المبتذلة لظهور الجامع فيها كقولك رأيت أسدا ووردت بحرا.

والخاصية الغريبة التي لا يظفر بها إلا من ارتفع عن طبقة العامة كما سيأتي في الاستعارات الواردة في التنزيل كقول طفيل الغنوي:

وجعلت كوري فوق ناجية   يقتات شحم سنامها الرحل

وموضع اللطف أو الغرابة منه أنه استعار الاقتيات لإذهاب الرحل شحم السنام مع أن الشحم مما يقتات وقول ابن المعتز

حتى إذا ما عرف الصيد الضار   وأذن الصبح لنا في الابصار

ولما كان تعذر الابصار منعا من الليل جعل إمكانه عند ظهور الصبح إذنا منه وقول الآخر:

بعرض تنوفة للريح فيه   نسيم لا يروع الترب وإن

وقوله:

يناجيني الإخلاف من تحت مطلة   فتختصم الآمال واليأس في صدري

ثم الغرابة قد تكون في الشبه نفسه كما في تشبيه هيئة العنان في موقعه من قربوس السرج بهيئة الثوب في موقعه من ركبة المحتبي في قول يزيد بن مسلمة بن عبد الملك يصف فرسا له بأنه مؤدب:

وإذا احتبى قربوسه بعنانه   علك الشكيم إلى انصراف الزائر

وقد تحصل بتصرف في العامية كما في قول الآخر

وسالت بأعناق المطي الأباطح   ....

أراد أنها سارت سيرا حثيثا في غاية السرعة وكانت سرعة في لين وسلاسة حتى كأنها كانت سيولا وقعت في تلك الأباطح فجرت بها

ومثلها في الحسن وعلو الطبقة في هذه اللفظة بعينها قول ابن المعتز

سالت عليه شعاب الحي حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

أراد أنه مطاع في الحي وأنهم يسرعون إلى نصرته وأنه لا يدعوهم لخطب إلا أتوه وكثروا عليه وازدحموا حواليه حتى تجدهم كالسيول تجيء من ههنا وههنا وتنصب من هذا المسيل وذاك حتى يغص بها الوادي ويطفح منها وهذا شبه معروف ظاهر ولكن حسن التصرف فيه أفاد اللطف والغرابة وذلك أن أسند الفعل إلى الأباطح والشعاب دون المطي أو أعناقها والأنصار أو وجوههم حتى أفاد أنه امتلأت الأباطح من الإبل والشعاب من الرجال على ما تقدم في قوله تعالى ﴿ وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ وفي كل واحد منهما شيء غير الذي في الآخر يؤكد أمر الدقة والغرابة أما الذي في الأول فهو أنه أدخل الأعناق في السير فإن السرعة والبطء في سير الإبل يظهران غالبا في أعناقها على ما مر وأما الذي في الثاني فهو أنه قال عليه فعدي الفعل إلى ضمير الممدوح بعلى فأكد مقصوده من كونه مطاعا في الحي وكما في قوله

فرعاء إن نهضت لحاجتها عجل القضيب وأبطأ الدعص

إذ وصف القضيب بالعجلة والدعص بالبطء

وقد تحصل الغرابة بالجمع بين عدة استعارات لإلحاق الشكل بالشكل كقول امرىء القيس

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف إعجازا وناء بكلكل

وأراد وصف الليل بالطول فاستعار له صلبا يتمطى به إذ كان كل ذي صلب يزيد في طوله عند تمطيه شيء وبالغ في ذلك بأن جعل له أعجازا يردف بعضها بعضا ثم أراد أن يصفه بالثقل على قلب ساهرة والضغط لمكابده فاستعار له

كلكلا ينوء به أي يثقل به وقال الشيخ عبد القاهر لما جعل لليل صلبا قد تمطى به ثنى ذلك فجعله أعجازا قد أردف بها الصلب وثلث فجعل له كلكلا قد ناء به فاستوفى له جملة أركان الشخص وراعى ما يراه الناظر من سواده إذا نظر قدامه وإذا نظر خلفه وإذا رفع البصر ومده في عرض الجو

٣- وأما باعتبار الثلاثة -أعني الطرفين والجامع- فستة أقسام:

استعارة محسوس لمحسوس بوجه حسي، أو بوجه عقلي، أو بما بعضه حسي وبعضه عقلي، واستعارة معقول لمعقول، واستعارة محسوس لمعقول، واستعارة معقول لمحسوس كل ذلك بوجه عقلي لما مر.

أما استعارة محسوس لمحسوس بوجه حسي فكقوله تعالى ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ فإن المستعار منه ولد البقرة والمستعار له الحيوان الذي خلقه الله تعالى من حلي القبط التي سبكتها نار السامري عند إلقائه فيها التربة التي أخذها من موطيء حيزوم فرس جبرائيل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والجامع لهما الشكل والجميع حسي وكقوله تعالى ﴿ ۞وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾ فإن المستعار منه حركة الماء على الوجه المخصوص والمستعار له حركة الإنس والجن أو يأجوج ومأجوج وهما حسيان والجامع لهما ما يشاهد من شدة الحركة والاضطراب وأما قوله تعالى ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ فليس مما نحن فيه وإن عد منه لأن فيه تشبيهين تشبيه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وتشبيه انتشاره في الشعر باشتعالها في سرعة الانبساط مع تعذر تلافيه والأول استعارة بالكناية والجامع في الثاني عقلي وكلامنا في غيرهما.

وأما استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي كقوله تعالى ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾ فإن المستعار منه كشط الجلد وإزالته عن الشاة ونحوها والمستعار له إزالة الضوء عن مكان الليل وملقى ظله وهما حسيان

والجامع لهما ما يعقل من ترتب أمر على آخر وقيل المستعار له ظهور النهار من ظلمة الليل وليس بسديد لأنه لو كان ذلك لقال فإذا هم مبصرون ونحوه ولم يقل فإذا هم مظلمون أي داخلون في الظلام قيل ومنه قوله تعالى ﴿ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ ﴾ فإن المستعار منه المرأة والمستعار له الريح والجامع المنع من ظهور النتيجة والأثر فالطرفان حسيان والجامع عقلي وفيه نظر لأن العقيم صفة للمرأة لا اسم لها وكذلك جعلت صفة للريح لا اسما والحق أن المستعار منه ما في المرأة من الصفة التي تمنع من الحمل والمستعار له ما في الريح من الصفة التي تمنع من إنشاء مطر وإلقاح شجر والجامع لهما ما ذكر.

وأما استعارة محسوس لمحسوس بما بعضه حسي وبعضه عقلي فكقولك رأيت شمسا وأنت تريد إنسانا شبيها بالشمس في حسن الطلعة ونباهة الشأن وأهمل السكاكي هذا القسم.

وأما استعارة معقول لمعقول فكقوله تعالى ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ فإن المستعار منه الرقاد والمستعار له الموت والجامع لهما عدم ظهور الأفعال والجميع عقلي.

وأما استعارة محسوس لمعقول فكقوله تعالى ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ فإن المستعار منه صدع الزجاجة وهو كسرها وهو حسي والمستعار له تبليغ الرسالة والجامع لهما التأثير وهما عقليان كأنه قيل ابن الأمر إبانة لا تنمحي كما لا يلتئم صدع الزجاجة وكقوله تعالى ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ ﴾ جعلت الذلة محيطة بها مشتملة عليهم فهم فيها كما يكون في القبة من ضربت عليه أو ملصقة بهم حتى لزمتهم ضربة لازب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه فالمستعار منه إما ضرب القبة على الشخص وإما ضرب الطين على الحائط وكلاهما حسي والمستعار له حالهم مع الذلة والجامع والإحاطة أو اللزوم

وهما عقليان وأما استعارة معقول لمحسوس فكقوله تعالى ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ﴾ فإن المستعار له كثرة الماء وهو حسي والمستعار منه التكبر والجامع الاستعلاء المفرط وهما عقليان

٤ - وأما باعتبار اللفظ فقسمان: أصلية وتبعية.

فإن كان اللفظ اسم جنس فـ«أصلية» كأسد وقتل.

وإلا فـ«تبعية» كالأفعال والصفات المشتقة منها والحروف لأن الاستعارة تعتمد التشبيه والتشبيه يعتمد كون المشبه موصوفا وإنما يصلح للموصوفية الحقائق كما في قولك جسم أبيض وبياض صاف دون معاني الأفعال والصفات المشتقة منها والحروف فإن قلت فقد قيل في نحو شجاع باسل وجواد فياض وعالم نحرير إن باسلا وصف لشجاع وفياضا وصف لجواد ونحريرا وصف لعالم قلت ذلك متأول بأن الثواني لا تقع صفات إلا لما يكون موصوفا بالأول فالتشبيه في الأفعال والصفات المشتقة منها لمعاني مصادرها وفي الحروف لمتعلقات معانيها كالمجرور في قولنا زيد في نعمة ورفاهية فيقدر التشبيه في قولنا نطقت الحال بكذا والحال ناطقة بكذا للدلالة بمعنى النطق وعليه في التهكمية قوله تعالى ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ بدل فأنذرهم وقوله تعالى ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾ بدل السفيه الغوي وفي لام التعليل كقوله تعالى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ للعداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بالعلة الغائبة للالتقاط ومما يتصل بهذا أن يا حرف وضع في أصله لنداء البعيد ثم استعمل في مناداة القريب لتشبيهه بالبعيد باعتبار أمر راجع إليه أو إلى المنادى أما الأول فكقولك لمن سها وغفل وإن قرب يا فلان وأما الثاني فكقول السائل في جؤاره يا رب يا الله وهو أقرب إليه من حبل الوريد فإنه استقصار منه لنفسه واستبعاد لها من مظان الزلفى وما يقربه إلى رضوان الله

تعالى ومنازل المقربين هضما لنفسه وإقرارا عليها بالتفريط في جنب الله تعالى مع فرط التهالك على استجابة دعوته والإذن لندائه وابتهاله.

واعلم أن مدار قرينة التبعية في الأفعال والصفات المشتقة منها على نسبتها إلى الفاعل كما في قولك نطقت الحال أو إلى المفعول كقول ابن المعتز

جمع الحق لنا في إمام ... قتل البخل وأحيا السماحا

وقول كعب بن زهير:

صبحنا الخزرجية مراهفات ... أباد ذوي أرومتها ذووها

والفرق بينهما أن الثاني مفعول ثان دون الأول ونظير الثاني قوله

نقريهم لهذميات نقد بها ... ما كان خاط عليهم كل زراد

أو إلى المفعولين الأول والثاني كقول الحريري

وأقرى المسامع إما نطقت ... بيانا يقود الحرون الشموسا

أو إلى المجرور كقوله تعالى ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾

قال السكاكي أو إلى الجميع كقول الآخر

(تقري الرياح رياض الحزن مزهرة ... إذا سرى النوم في الأجفان إيقاظا)

وفيه نظر

٥- وأما باعتبار الخارج فثلاثة أقسام:

أحدها: المطلقة وهي التي لم تقترن بصفة ولا تفريع كلام والمراد المعنوية لا النعت.

وثانيها: المجردة وهي التي قرنت بما يلائم المستعار له كقول كثير:

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا ... غلقت لضحكته رقاب المال

فإنه استعار الرداء للمعروف لأنه يصون عرض صاحبه كما يصون الرداء ما يلقى عليه ووصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف لا الرداء فنظر إلى المستعار له وعليه قوله تعالى: ﴿ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ ﴾ حيث قال أذاقها ولم يقل كساها فإن المراد بالإذاقة إصابتهم بما استعير له اللباس كأنه قال فأصابها الله بلباس الجوع والخوف.

قال الزمخشري: الإذاقة جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد وما يمس الناس منها فيقولون ذاق فلان البؤس والضر وأذاقه العذاب شبه ما يدرك من أثر الضر والألم بما يدرك من طعم المر والبشع فإن قيل الترشيح أبلغ من التجريد فهلا قيل فكساها الله لباس الجوع والخوف.

قلنا لأن الإدراك بالذوق يستلزم الإدراك باللمس من غير عكس فكان في الإذاقة إشعار بشدة الإصابة بخلاف الكسوة فإن قيل لم لم يقل فأذاقها الله طعم الجوع والخوف قلنا لأن الطعم وإن لاءم الإذاقة فهو مفوت لما يفيده لفظ اللباس من بيان أن الجوع والخوف عم أثرهما جميع البدن عموم الملابس.

وثالثها: المرشحة وهي التي قرنت بما يلائم المستعار منه كقوله

ينازعني ردائي عبد عمرو   رويدك يا أخا عمرو بن بكر
لي الشطر الذي ملكت يميني   ودونك فاعتجر منه بشطر

فإنه استعار الرداء للسيف لنحو ما سبق ووصفه بالاعتجار الذي هو وصف الرداء فنظر إلى المستعار منه وعليه قوله تعالى ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ ﴾ فإنه استعار الاشتراء للاختيار وقفاه بالربح والتجارة اللذين هما من متعلقات الاشتراء فنظر إلى المستعار منه.

وقد يجتمع التجريد والترشيح كما في قول زهير

لدى أسد شاكي السلاح مقذف   له لبد أظفاره لم تقلم

والترشيح أبلغ من التجريد لاشتماله على تحقيق المبالغة ولهذا كان مبناه على تناسي التشبيه حتى إنه يوضع الكلام في علو المنزلة وضعه وفي علو المكان كما قال أبو تمام

ويصعد حتى يظن الجهول   بأن له حاجة في السما

فلولا أن قصده أن يتناسى التشبيه ويصمم على إنكاره فيجعله صاعدا في السماء من حيث المسافة المكانية لما كان لهذا الكلام وجه وكما قال ابن الرومي

يا آل نوبخت لا عدمتكم   ولا تبدلت بعدكم بدلا
إن صح علم النجوم كان لكم   حقا إذا ما سواكم انتحلا
كم عالم فيكم وليس بأن   قاسى ولكن بأن رقى فعلا
أعلاكم في السماء مجدكم   فلستم تجهلون ما جهلا
شافهتم البدر بالسؤال عن الأمر   إلى أن بلغتم زحلا

وكما قال بشار:

أتتني الشمس زائرة   ولم تك تبرح الفلكا

وكما قال أبو الطيب:

كبرت حول ديارهم ولما بدت   منها الشموس وليس فيها المشرق

وكما قال:

ولم أر قبلي من مشى البدر نحوه   ولا رجلا قامت تعانقه الأسد

ومن هذا الفن ما سبق من التعجب والنهي عنه غير أن مذهب التعجب على عكس مذهب النهي عنه فإن مذهب التعجب إثبات وصف ممتنع ثبوته للمستعار منه ومذهب النهي عنه إثبات خاصة من خواص المستعار منه وإذا جاز البناء على المشبه به مع الاعتراف بالمشبه كما في قول العباس بن الأحنف

(هي الشمس مسكنها في السماء فعز الفؤاد عزاء جميلا)
(فلن تستطيع إليها الصعود ولن تستطيع إليك النزولا)

وقول سعيد بن حميد:

(قلت زوري فأرسلت أنا آتيك سحره)
(قلت فالليل كان أخفى وأدنى مسره)
(فأجابت بحجة زادت القلب حسره)
(أنا شمس وإنما تطلع الشمس بكره)

فلأن يجوز مع جحده في استعارة أولى ومن هذا الباب قول الفرزدق

(أبي أحمد الغيثين صعصعة الذي متى تخلف الجوزاء والدلو يمطر)
(أجار بنات الوائدين ومن يجر على الموت فاعلم أنه غير مخفر)

ادعى لأبيه اسم الغيث ادعاء من سلم له ذلك ومن لا يخطر بباله أنه متناول له من طريق التشبيه وكذا قول عدي بن الرقاع يصف حمارين وحشيين

(يتعاوران من الغبار ملاءة بيضاء محكمة هما نسجاها)
(تطوي إذا وردا مكانا محزنا وإذا السنابك أسهلت نشرها).[1]

هذا منتهى الكلام في هذا الفصل.

---

(١) ينظر، الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني، ص: ٢٧٠ إلى: ٢٨٩.

فصل:

في ما تنفصل فيه الحقيقة عن المجاز

ينفصل المجاز عن الحقيقة بأحواله -أي علاماته- التي لا تشاركه فيها الحقيقة، فيكون بذلك مباينا لها؛ «و»بذلك فإنه «قد يعرف المجاز بـ»هذه الأحوال -العلامات- المخصوصة التي يعلم بها وهي «إحدى علامات أربع: »

العلامة «الأولى: » هي «أن الحقيقة» يجب طردها في سائر المواضع التي ثبت فيها معناها ما لم يمنع من ذلك مانع شرعي، كالسخيّ والفاضل في حقه تعالى فإذا عدم هذا المانع فهي «جارية على العموم في نظائره» أي نظائر ما استعملت فيه «إذ قولنا: » ضارب اسم لكل من وقع الضرب منه، وكذلك أسود فإنه ينطلق على كل من حله السواد واتصف بأنه أسود، وكذلك «عالم لما صدق على ذي علم» وانطلق عليه «صدَق على كل ذي علم» وهذا بخلاف المجاز فإنه لا يجب اطراده بل يقر حيث ورد فلا يستعمل إلا فيما استعمله فيه أهل اللغة أو في نظيره أو ما يقرب منه «و»هذا بين، فالسؤال -مثلا- إنما يصح إلقاؤه في حق بعض الجمادات نحو «قوله -تعالى- ﴿وَسَّلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾» ولا «يصح في» حق «بعض الجمادات»، وإنما صح في هذا المثال -الآية- «لإرادة صاحب القرية» ولا يصح فيما لا يفهم منه ذلك لعدم استعماله فيه وبعده عما يستعمل فيه تصورا ووقوعا «و»بناء عليه «لا يقال: سل البساط» -بكسر الباء- ما بسط، واسم لكل ما يبسط على الأرض كالحصير قال المُتَنَخِّل الهذلي يصف حاله مع أضيافه:

سأبدؤهم بمَشْمَعة وأثني   بجهدي من طعام أو بساط

«و»كذلك لا يقال سل «الكوز» - وهو الكأس ذات العروة- والمراد سل صاحب البساط وصاحب الكوز، لأنه لم يجر فيه العرب هذا المجاز «وإن كان قد يقال سل الطلل» وهو ما شخص -ظهر شخصه- من آثار الديار،

"و"سل "الربع" -بفتح الراء وسكون الباء- وهو المحلة، يقال ربع القوم بالمكان إذا نزلوا به، وإنما جاز سؤال ما ذكر "لقربه من المجاز المستعمل" في هذا الشأن وهو القرية، فالطلل أثر محلٍ حله قوم ثم رحلوا عنه فأقْوى وبلِي، والربع محل، والقرية محل، فالتشابه في المدلول بين هذه الألفاظ سوغ هذا المجاز. هذا في شأن الربع إذا قلنا إنه محل، أما إن قلنا إنه من يسكن المكان فإنه ليس بمجاز بل هو حقيقة فقد ذكر صاحب اللسان ما نصه: والربع جماعة الناس. قال شمر: والربوع أهل المنازل أيضا، قال الشماخ:

تصيبهم وتخطئني المنايا وأخلُف في ربوع عن ربوع

أي في قوم بعد قوم. وقال الأصمعي يريد في ربع من أهلي أي في مسكنهم. وقال أبو مالك: الربع مثل السكن وهما أهل البيت، وأنشد:

فإن يك ربع من رجال أصابهم من الله والحتمِ المطلِّ شَعوبُ

وقال شمر: الربع يكون المنزل وأهل المنزل.

هذا حال هذا اللفظ وهو -كما ترى- قد نقل فيه أنه مشترك.

وأما هذه العلامة التي ذكر المصنف أنها من خاصيات الحقيقة وهي الاطراد، وأن المجاز مخالف لها في ذلك منتقد بأن الاطراد ليس من علامات الحقيقة المحصورة فيها، فإن من المجاز ما قد يطرد كإطلاق اسم الكل على الجزء.

ثم إن هذا لا يقتضي كبير معنى، فإن الأصل أنا في الحقائق نتبع أصل الوضع، وفي المجاز نتبع استعمال أهل اللغة، وإنما سمي كل من صدر عنه الضرب ضاربا بالاتباع لا بالقياس.

وأبو الحسين البصري لما أورد هذا الفارق أعقبه بقوله: "والصحيح أن نفي الاطراد من غير منع شرعي دليلٌ على أن الاسم مجاز لأنه قد ثبت وجوب اطراد

الاسم في حقيقته واطراده لا يدل على أنه حقيقة لأن المجاز وإن لم يجب اطراده فلا مانع يمنع من اطراد بعضه وما ذكروه من التمثيل بالنخلة فهو مثال واحد ولا يمكن أن يدعى أنه قد استقرئت الألفاظ كلها فلم يوجد فيها مجاز مطرد ولو كان ذلك قد علم لكان قد علمت ألفاظ المجاز وعلم أن ما عداها حقيقة قبل العلم بنفي اطرادها وذلك يقتضي أن يكون الفصل بينهما قد علم».

هذا ما يتعلق بهذه العلامة الأولى وحالها.

العلامة «الثانية» هي «أن» المجاز لا يشتق منه وبذلك فإنه «يعرف بامتناع» بناء ما يبنى من الحقيقة -كاسم الفاعل والمفعول- وصدور «الاشتقاق عليه» أي عنه الذي يكون عنها فلا يشتق منه تثنية ولا جمع ولا صفة، وهذا تلفيه جاريا في الاستعمال اللغوي «إذ» اللفظ إن كان حقيقة تصرف فيه بالاشتقاق بخلاف ما إذا كان مجازا؛ مثال ذلك «الأمر» فإنه «إذا استعمل في حقيقته» التي هي الطلب «اشتق منه اسم» الفاعل وهو «الآمر» كما يشتق منه اسم المفعول أيضا وهو مأمور، وصيغة المبالغة وهي -أمّار-، والأفعال -الماضي والمضارع والأمر- أمر يأمر مر، «وإذا استعمل في» غير حقيقته كـ«الشأن» الذي يستعمل فيه «مجازا» كما في قوله -تعالى- ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ أي شأننا وكذلك في الآيتين الآتي ذكرهما فإنه «لم يشتق منه» اسم فاعل وهو «آمر، » ولا مأمور ولا غيره مما يشتق من الحقيقة.

«و»الأمر بمعنى «الشأن هو المراد بقوله تعالى ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾» أي ما شأنه بذي رشد «وبقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا﴾» أي شأننا هذا ما يقتضيه كلام المصنف وهو تفسير لفظ الامر هنا بالشأن، لكن هذا كله -الآيات الثلاث السابقة- يستشهد به على أن الأمر يأتي للفعل، كما هو مسطور في كتب هذا الفن، كما ذهب آخرون إلى أن الأمر في هذه الآيات لا مانع من أن يكون للطلب فقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ۝٩٧﴾ لا يمتنع أن يراد به قوله وطلبه الجازم،

ولهذا قال تعالى: ﴿فَٱتَّبَعُوٓاْ أَمۡرَ فِرۡعَوۡنَۖ﴾ والاتباع إنما يكون في القول. وكذلك الآيتان المذكورتان وغيرهما مما قيل أن الأمر فيها للشأن. وسيأتي الكلام على ذلك مفصلا في أثناء الكلام على الأمر.

هذا حال هذه الأمثلة. وأما هذا الذي قيل إنه فارق بين الحقيقة والمجاز، وهو الاشتقاق من الحقيقة دون المجاز - فقد قال به - قبل المصنف- القاضي كما قال به معاصر المصنف في المدرسة النظامية النيسابورية الكيا الطبري ولكن هذا غير مسلم لهم، فقد خالفهم في ذلك ابن برهان فقال بأنه رب مجاز يشتق إذا وقع موقع المصدر كالغائط فإنه يقال تغوط الرجل يتغوط تغوطا وإن كان مجازا في الفضلة. وقال إمام الحرمين في «التلخيص»: « ولكن إن هذا ليس يطرد فرب حقيقة لا تصدر منه النعوت. وهو إذا لم تكن مصدرا. ورب مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه كما ورد الاستعمال في أصله فكل ما حل محل المصادر وضعا واستعمالا فالأغلب أنه تصدر منه النعوت فدل أن ذلك مما لا يطرد في البابين: الحقيقة والمجاز».[1]

وأورد بعضهم أن ظن بمعنى أيقن مجاز، ويصح أن يشتق منه اسم فاعل فيقال فيه ظان. كما ذكر بعضهم أن الحمار إذا قصد به البليد ثني وجمع مع انه مجاز.

هذا ما يتعلق بهذه العلامة الثانية.

العلامة «الثالثة: » هي «أن تختلف صيغة الجمع» الذي يقع «على الاسم» الذي قد يستعمل حقيقة وقد يستعمل مجازا فيكون جمعا له، وهذا الاختلاف علامة على أن هذا الاسم حقيقة في هذا المعنى، ومجاز في المعنى الآخر، وعليه فإنا إذا وجدنا لفظة صالحة لمعنيين وجمعها بحسبهما مختلف «ف»إنه «يعلم أنه مجاز في أحدهما» سواء علمنا أنها حقيقة في الآخر أم لا؟ وإنما قلنا بهذا «إذ»

(١) التلخيص/ إمام الحرمين/ ٣٧- ٣٨.

هو وارد في اللسان العربي، ومن ذلك «الأمر» فإنه إذا قصد به الأمر «الحقيقي» الذي هو الطلب «يجمع على أوامر» على وزن فواعل «وإذا أريد به الشأن» والفعل -مثلا- مما هو فيه مجاز فإنه «يجمع على أمور» على وزن فعول.

وهذه العلامة قد ذكرها القاضي -أيضا- ومثل لها بهذا المثال نفسه، ولكن هذا -أيضا- غير صحيح، أما من ناحية المثال فإن كتب اللغة ورد فيها جمع «الأمر» بكلا المعنيين على أوامر وأمور بلا فرق، وبذلك سقط التمثيل بهذا اللفظ. أما من ناحية كون هذا الذي ذكر من الفرق في الجمع علامة في هذا الشأن فإنه مردود كذلك. فقد ذكر الزركشي: « أن إمام الحرمين وابن برهان وأبا الحسين وغيرهم كالأبياري قد خالفوا في هذه المسألة فذهبوا إلى خلاف هذا الذي ذهب إليه القاضي هنا ووافقه المصنف عليه، وقال في ذلك: «وخالفه إمام الحرمين وابن برهان وصاحب «المعتمد» وغيرهم؛ لأن اختلاف الجمع لا مدخل له في كون اللفظ حقيقة أو مجازا إلا أن يدعى فيه استقراء، فيمكن الاستدلال به حينئذ، وقد يتحد الجمع مع اختلاف الحقيقة والمجاز كالحمر جمع حمار، والأسد جمع للرجل وغيره، وقد يختلف مع كونه حقيقة فيهما كاليد، فإنها حقيقة في النعمة والجارحة على قول، وجمع النعمة على أياد، وجمع الجارحة على أيد.

قيل: وعلى من اعتبر هذه العلامة سؤال، فإنه إذا اعتبرنا اختلاف الجمع وجعله مع اتحاد المفرد دليلا على اختلاف المعنى، فهلا فعل ذلك عند اختلاف المصدر مع اتحاد الفعل مثل شعر، فإنه مشترك بين العلم والنظم، ومصدره، في النظم شعر وفي العلم شعور، وكذلك اختلاف الفعل في الحركات مع اتحاد المصدر، فكان ينبغي أن يجعل اختلاف أحدهما دليلا على أن الآخر مجاز في أحد المعنيين، بل هذا أولى؛ لأن المصدر والفعل بينهما تلازم باعتبار أن أحدهما

فرع الآخر، فإما أن يكون المصدر فرع الفعل أو بالعكس على اختلاف العلماء. بخلاف الجمع فإنه ليس فرع المفرد بل بمثابة تكراره، فكان ينبغي أن يقول: شعر مجاز في أحد معنييه لاختلاف المصدر كما أن الأمر مجاز في أحد المعنيين لاختلاف الجمع. وقال ابن التلمساني في تعليقه على «المنتخب»: والحق أن اختلاف الجمع لا يدل مطلقا إلا بزيادة قيد، وهو أن يقال مثلا: أجمعنا على أن لفظ الأمر إذا أطلق على الصيغة الدالة على طلب الفعل على جهة الاستعلاء حقيقة، وأنه يجمع على أوامر، فإذا أطلق على الفعل جمع على أمور فخولف به جمع الحقيقة، فقد عدل به عن الحقيقة، وما عدل به عن الحقيقة يكون مجازا، وهذا إنما ذكرناه للتمثيل، وإلا فالأمر لا يجمع على أوامر قياسا، وإنما هو جمع آمرة كفاطمة وفواطم، وتسمية الصيغة أمرا مجاز».(١)

وقال الأبياري: «وهذا -يشير إلى ما ذكر من هذا الفرق- أيضا غير مطرد، فإن صيغة الجمع قد تختلف، فإنك قد تجمع فعلا على فعال وفعول وكل ذلك حقيقة. وقد تجمعه على فعيل، ككليب وعبيد، في جمع كلب وعبد، ولا يدل على أن لفظ «فَعْل» مجاز في «فلس»، ولا في «فعل»، وإن كان «فلس» لا يجمع على فعيل، وإن صح جمع كلب على أكلب، وكذلك يجمع فعيل على فعلاء، كشريف وشرفاء، ويجمع فعيل على فعلان، كقضيب وقضبان، ولا يجمع شريف على شرفان. ولا يدل ذلك على أن اللفظ مجاز في أحدهما».(٢)

وإذا تقرر عندك هذا البيان لحقيقة الاختلاف الذي يحصل في صيغ الجموع أدركت أنه ليس علامة على هذا الذي ذكر.

هذا ما يتعلق بهذه العلامة الثالثة.

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٢٣٧- ٢٣٨.

(٢) التحقيق والبيان/ الأبياري/ ١/ ٥٢٧.

العلامة «الرابعة: » هي «أن» المعنى «الحقيقي إذا كان له» في الأصل «تعلق بالغير» بحيث يكون لازما له لزوما ذاتيا فلفظه إذا استعمل في إفادة هذا الذي له به تعلق كان حقيقة «فإذا استعمل فيما لا تعلق له به» وبذلك «لم يكن له متعلق» صار مجازا لأنه استعمل بدون حقيقته التي لا تتم ولا تحصل إلا بذلك التعلق وذلك «كالقدرة» -وهي معنى يخصص الممكن بالوجود- فإنه «إذا أريد بها الصفة كان لها مقدور» تتعلق به «وإن أريد بها المقدور» وهو ما كان عنه من أثر لها «كالنبات الحسن العجيب» إذا أطلق عليه لفظ القدرة «، إذ يقال: »لمن ينبه إلى حسن النبات وأنه مذهل جماله «انظر إلى قدرة الله تعالى أي إلى عجائب مقدوراته» فيه إضافة الصفة للموصوف فالأصل مقدوراته العجيبة «لم يكن له متعلق»وبذلك فهو مجاز، وظاهر كلام المصنف أنه لو كان له تعلق لكان حقيقة.

وفي واقع الأمر أن كون هذا الامر علامة تميز المجاز عن الحقيقة أمر غير صحيح -أيضا-، إذ لا دليل ثابت يدل على ذلك ولا برهان يقضي به، وبذلك رده جمع من اهل العلم. قال الأبياري: «وهذا أيضا لا يفيد، لأنه يفتقر فيه إلى معرفة الوضع، وأنه قد وضع بالإضافة إلى ذلك المعنى دون غيره، فيثبت عدم الاشتراك والتجوز بمعرفة الوضع».[1]

وقال الزركشي:

«وضعفه الإمام فخر الدين لاحتمال أن يكون اللفظ حقيقة فيها ويكون له بحسب إحدى حقيقتيه متعلق دون الأخرى. ورده القرطبي أيضا بأن عدم التعلق في المجاز هنا لم يكن لأجل المجاز، بل لأنه نقل إلى النبات ولا متعلق له، فلو نقل إلى شيء له متعلق كما لو أطلق على الإرادة قدرة مجازا لكان له تعلق»[2].

---

(١) التحقيق والبيان/ الأبياري/ ١/ ٥٢٨.

(٢) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٢٤٠.

هذه هي العلامات التي يذكر المصنف أنها تميز المجاز عن الحقيقة وقد زاد بعضهم علامات أخرى منها:

أ- أن الحقيقة تؤكد بالمصدر وبأسماء التوكيد بخلاف المجاز، فإنه لا يوكد بشيء من ذلك، ذكره القرطبي وتمدح بذكره، وقال: هو من الفروق المغفول عنها. قاله الزركشي وقال: قلت: قد ذكره القاضي عبد الوهاب في « الملخص » قال، فلا يقولون: أراد الجدار إرادة ولا قالت الشمس؛ أي طلعت قولا، وكذلك ورود الكلام في الشرع؛ لأنه على طريقة أهل اللغة. قال: ولهذا كان قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ حقيقة لا على معنى التكوين كما يقوله المعتزلة من حيث أكده بالمصدر، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ يفيد الحقيقة، وأنه أسمعه كلامه وكلمه بنفسه لا كلاما قام بغيره.

وقد سبق أن التأكيد بالمصدر إنما يرفع التجوز عن الحديث لا عن المحدث عنه، فليس فيه حجة على تكليمه بنفسه، ولك أن تورد مثل قول الشاعر «حُميدة بنت النعمان بن بشير»:

بكى الخزّ من رَوح وأنكر جلده وعجت عجيجا من جُذامَ المطارفُ

ويجاب عنه بأنه قصد فيه المبالغة بإجرائه مجرى الحقيقة فأكده. وذكر بعض أئمة النحويين أنه لم يأت تأكيد المجاز إلا في هذا البيت الواحد، وأوّله على أن المعنى عجت لو كانت عاقلة. قلت: وأنشد ابن برهان:

قرعتُ ظنابيب الهوى يوم عالجٍ ويوم اللوى حتى قسَرتُ الهوى قسرا

وقال: فيه حجة على أن التأكيد بالمصدر لا يرفع المجاز».[1]

ب- التزام التقييد بحيث لا يستعمل اللفظ إلا مقيدا في معنى مع استعماله

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٢٤٠.

مطلقا في المعنى الحقيقي؛ وذلك كـ«جناح الذل» كناية عن لين الجانب والمعاملة بالحسنى، و«نار الحرب» كناية عن شدتها والتهابها، و«مُجاج النحل» - أي العسل - فكل لفظ بهذا الحال وهو أنه لا يستعمل إلا مقيدا بغيره فإنه مجاز، وإنما كان هذا التقييد دالا على التجوز؛ لأن الحقائق الأصل فيها هو الإطلاق؛ لأن كل لفظ له معنى يخصه معلوم، فلا حاجة في دلالته على معناه إلى التقييد بالقرينة، فجعل التزام التقيد دليل المجاز وليس المقصود بالالتزام المنع من الاستعمال من غير قيد، بل المراد به أن استقراء كلامهم قضى بهذا.

وغير ذلك مما عد من هذه العلامات إلا أن أيا من هذه العلامات لم يكن ثابتا في هذا الذي ادعي فيه، فإن معرفة المجاز بهذه العلامات أمر غير صحيح، وقد رأيت كيف جرى نقد كل علامة من هذه العلامات من حيث دلالتها على هذا الذي ادعي لها، وبهذا يتقرر ما نقله الزركشي عن العبدري وابن الحاج في شأن هذه العلامات التي أوردها المصنف، فقد رداها، وفي ذلك قال: «وأما الاستدلال بالعلامات وهي كثيرة، فقد أنكر هذا القسم العبدري وابن الحاج في كلامهما على «المستصفى» وقالا: الصحيح أنه لا سبيل إلى معرفة المجاز إلا بالنقل والتصفح للسان العرب».[1]

وبهذا يعلم انحصار ما به يعرف المجاز من الحقيقة وتعرف به الحقيقة من المجاز بما ذكره الزمخشري في «أساس البلاغة» بقوله: «وقيل: يعرف بالضرورة بثلاثة طرق: بأن يصرح أهل اللغة باسمه، بأن يقولوا: هذا اللفظ مجاز في المعنى الفلاني، أو بحده بأن يقولوا: هذا موضوع فيه بوضع ثان، أو بخاصته كما يقال: استعمال هذا اللفظ في ذلك يحتاج إلى العلاقة».

هذا هو الثابت في هذا الموضوع. وبه ينتهي الكلام على هذا الفصل.

---

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٢/ ٢٢٤.

فصل

في شأن التلازم بين المجاز والحقيقة.

هل هو مشترك بينهما أو هو مخصوص بالمجاز؟

لقد بحث الأصوليون في هذه المسألة وأثاروا فيها ما قضى واقع أمرها بإثارته فيها. كما نشروا ما ينبغي أن ينشر من طي فيها «و»قالوا بعدما أدركوا حقيقة حكمها: «اعلم أن كل مجاز» يستلزم الحقيقة وضعا، فوجودها شرط في وجوده، وبهذا فإن أيّ مجاز وجد «فله حقيقة» يستلزمها على معنى أن المجاز لا بد أن تكون له حقيقة كالبحر في الرجل الجواد، والفرس الجواد يسمى بذلك لاستنجازه في الجري. ومقتضى هذا أن الكلمة التي ليس لها معنى حقيقي استعملت فيه لا يمكن أن تكون مجازا.

هذا - كما ترى - هو مذهب المصنف هنا، وعلى هذا جماعة منهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في « اللمع » والقاضي أبو بكر وابن فورك. قال: كما أن لكل فرع أصلا، وابن برهان في « الأوسط » وابن السمعاني في «القواطع» وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، والقاضي عبد الوهاب في «الملخص»، والقاضي عبد الجبار والإمام فخر الدين، والأبياري في «شرح البرهان» وغيرهم، فكل مجاز لا بد أن يكون له حقيقة؛ لأنه فرعها، والفرع يستلزم الأصل، ولأن الثاني يستدعي الأول في العد فلا ثاني بدون أول.

هذا هو القول الأول في هذه المسألة.

القول الثاني أنه لا تلازم بين المجاز والحقيقة بل قد يوجد المجاز بلا حقيقة فاشتراط ذلك ممنوع، وعلى هذا الآمدي في الإحكام وابن السبكي في جمع الجوامع قال الزركشي: «وعليه ابن الحاجب، ونقله ابن الساعاتي عن المحققين واختاره البيضاوي في «المرصاد»؛ لأن المجاز، وإن كان مستعملا

في غير ما وضع له ففائدة الوضع هي التهيؤ للاستعمال، ولأن اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله لا حقيقة ولا مجاز، ويجوز أن يسمى به حينئذ غيره لعلاقة بينهما فيكون مجازا لا حقيقة له.» لأن كونها حقيقة متوقف على استعماله فيما وضع له وهو ما لم يحصل.

وعبارة الآمدي «فالألفاظ الموضوعة أولا في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا، وإلا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع وهو خلاف الفرض، وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الأسماء المخترعة ابتداء لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم، إنما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك.

وبهذا يعلم بطلان قول من قال: إن كل مجاز له حقيقة ولا عكس.

وذلك لأن غاية المجاز أن يكون مستعملا في غير ما وضع له أولا، وما وضع له اللفظ أولا ليس حقيقة ولا مجازا على ما عرف».

قال الزركشي: «والحق: أن المجاز يفتقر إلى سبق وضع أول، لا إلى سبق حقيقة، وكذا قال الأصفهاني: الحق أن المجاز يستلزم اللفظ الموضوع، بإزاء معنى من المعاني، والحقيقة ليست اللفظ الموضوع بل المستعمل فيما وضع له اللفظ، واختلف كلام الرازي في «منتخبه» وأوله ابن التلمساني بأنه حيث قال: لا يستلزم، أراد به الجواز العقلي، وحيث يقال: يستلزمه، أراد به الوضع، فإنا لم نعرف أن الألفاظ موضوعة بإزاء ما دلت عليه إلا بالاستعمال، ولا نعرف عين الواضع من توقف أو مصطلح، وزعم بعضهم أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في المفرد لا المركب.

والمانعون تمسكوا بأن الرحمن مجاز في الباري تعالى؛ لأنه موضوع للواحد المذكر الموصوف بالتعطف، وليس له حقيقة؛ لأنه لم يستعمل إلا

في الله، واعترض بأنه كان يقال: على «مسيلمة» رحمان اليمامة. وأجيب بأنه على سبيل المجاز أيضا، ومعناه: منعم اليمامة، وبأنه لا يلتفت إليهم؛ لأنه تعنت منهم. وقيل: في الجواب نظر؛ لأنه لا ينفي الاستعمال في حق الباري سبحانه، غايته أنه يعلل الواقع، وهو تأكد الاستعمال لكنه ضعيف، إذ لا اعتداد بالاستعمال إذا كان على خلاف أصل الوضع مضادا له منافيا إياه وظهر من هذا أنه مجاز ليس بحقيقة».

خلاصة:

هذا بيان شأن استلزام المجاز للحقيقة وما تعلق بذلك من بحث ونظر.

«و»أما استلزام الحقيقة للمجاز فالذي تقرر في ذلك حتى أنه حكي فيه الإجماع هو أنه «ليس من ضرورة كل حقيقة» من حيث وجودها «أن يكون لها مجاز» إذ الوضع الأول لا يستلزم الوضع الثاني، والأصل لا يستلزم ما قد يكون فرعا عنه، وبذلك فإن الحقيقة قد يكون لها مجاز كالأسد والبحر والبدر، وقد لا يكون لها كالخبز والفرس والحوت، «بل» يوجد «ضربان» أي نوعان «من الأسماء لا يدخلهما المجاز» لا مجاز مرسل ولا استعارة، بل يبقيان على ما يستعملان فيه من حقيقة:

«الأول: أسماء الأعلام» الإضافة بيانية -أي الأسماء التي هي أعلام-، والأعلام: جمع علم وهو ما يعين المسمى به مطلقا؛ «نحو زيد وعمرو» علَمين؛ «لأنها» أي لأن هذه الأعلام «أسام وضعت للفرق بين الذوات» وأعيان الأشياء «لا للفرق في الصفات»، والتجوزُ مجراه الصفات التي تكون مشتركة بين الأشياء؛ فالمجاز محتاج إلى اعتبار النقل والعلاقة، وذلك ليس في الأعلام، وأيضا الاستعارة تقتضي اعتبار دخول المشبه في جنس المشبه به ادعاء والعلَم ليس فيه جنسية.

«نعم» الاسم «الموضوع» في أصله «للصفات قد يجعل علما» وبذلك «ف»إنه «يكون» إذا جعل علما «مجازا» لأنه استعمل في غير ما وضع له، إذ هو موضوع للصفات، فإذا جعل علما صار لفظا مستعملا في غير ما وضع له؛ «كالأسود بن الحارث» فإنه علم على شخص والحارث جده، فالأسود لفظ موضوع لمن به سواد وهو اللون القابض للبصر، فإذا جعل الأسود هذا علما صار مجازا ومثله في ذلك الحارث؛ فإنه اسم فاعل من الحرث؛ «إذ لا يراد به» حينئذ «الدلالة على» ما وضع له وهو «الصفة» المذكورة «مع أنه» الذي «وضع له» وبذلك «فهو» -كما تقدم ذكر ذلك- «مجاز» بناء على أنه لفظ مستعمل في غير ما وضع له.

«أما إذا قال» قائل «قرأت المزني و»قرأت «سيبويه وهو يريد كتابيهما فليس ذلك إلا» من مجاز النقصان «كقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾» وبذلك «فهو على طريق حذف» المضاف وهو هنا «اسم الكتاب» في كلتا العبارتين «معناه: قرأت كتاب المزني» -مثلا- «فيكون في» هذا «الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للمجاز» وهو النقصان كما ذكر.

وهذا الذي أورده المصنف هنا من أن العلم المنقول عن الصفة يكون مجازا وأن نحو قرأت المزني من مجاز النقصان منتقد غير مسلم:

أما الأول وهو أن العلم المنقول عن الصفة مجاز فقد قال اليوسي في شأنه: « فإن أراد بالتجوز في متلمح الصفة مجرد كونه انتقل من حال اعتبار الوصفية إلى حال عدمها فهو ضعيف إذ ليس مجرد الانتقال من معنى إلى آخر يحقق المجازية، والعلم المنقول -وهو معظم العلم- كله كذلك، وإن أراد أنه إذا تضمن العلم وصفا غالبا عليه مشتهرا به -جاز أن تتناسى الشخصية فيه ويلاحظ فيه الوصف القائم بمسماه حتى كأنه «المسمى» بالأصالة فيجري

مجرى أسماء الأجناس، وتعتبر فيه الاستعارة فنقول -مثلا- رأيت اليوم حاتما، تريد إنسانا جوادا، ورأيت سحبان تريد إنسانا خطيبا، ورأيت باقلا تريد إنسانا غبيا ونحو ذلك- فهو صحيح لا ينكر ولكنه بعيد عن عبارته». هذا ما ذكره اليوسي.

ولكن هذا إنما يرد على قول المصنف هذا إذا كان يشترط في المجاز العلاقة، أما إذا كان المجاز عنده هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء وجدت العلاقة أو لم توجد فإنه لا يرد عليه هذا الاعتراض. وقد نقل عنه أنه لا يشترط العلاقة في المجاز. قال الزركشي: قال بعض شارحي «المحصول»: إنما قال الغزالي ذلك بناء على مذهبه في عدم اعتبار العلاقة في المجاز، فإن المجاز عنده ما استعملته العرب في غير موضوعه، فما ذكره مستقيم على مذهبه لا غير. قال الزركشي: وفيه نظر؛ لأنه لو كان مأخذه في هذا عدم اعتبار العلاقة لم يفرق بين زيد وعمرو وبين الأسود والحارث، بل لجعل الكل مجازا؛ إذ يصدق على كل واحد منهما أنه استعملته العرب في غير موضعه»

وأما الثاني -وهو قوله: إن نحو قرأت المزني وسيبويه من مجاز الحذف- النقصان- فقد قال الأبياري في حقه: وقد توهم بعض الناس التجوز في الأعلام، واحتج بأنه يقال: قرأت سيبويه، وهو يريد الكتاب، وقد تجوز بإطلاق اسم صاحب الكتاب عليه. وهذا غلط، بل سيبويه باق على الدلالة على الرجل، وإنما جاء التجوز من حذف الكتاب، لا من جهة إطلاق لفظ صاحب الكتاب. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. لم يجعل القرية عبارة عن الأهل، بل القرية باقية على مدلولها وإضمار أهل القرية هو من باب حذف المضاف وبمعنى كلام النحويين، حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فيما يتعلق بالإعراب، أي يعرب المضاف إليه بما كان يعرب المضاف، لا أنه جعل الاسم للمحذوف.

قلت: الصحيح أن المصنف لم يتوهم أن التجوز في الأعلام، إذ معنى كلامه هو أن هذا لا يدل على وقوع المجاز في الأعلام لأنه إذا كان على حذف فليس ثم علم تجوز به، أو كان مجازا؛ فالمجاز فيه غير العلم وهو الكتاب.

والكتاب المحذوف إنما عرف بالإضافة؛ وبذلك فإنه إذا سمع هذا الكلام صير إلى تقدير المحذوف هذا، كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ . هذا ما يتعلق بكلام الأبياري هذا.

وفي هذا المعنى أيضا قال اليوسي: «وما ذكره لا يسلم فإن تبادر الكتاب عند الإطلاق مع كون الأصل عدم التقدير يمنع التقدير.

نعم، هو كذلك -أولا- ثم يصير علما بغلبة الاستعمال، فنقول: اشتريت البخاري، واشتريت ابن ماجه، وهو كثير في أسماء الكتب، ومثل ذلك في أسماء القرى التي تسمى بأسماء نباتها أو عمارها فإن قيل: ويكون حينئذ مجازا أم ماذا؟

قلنا: هو على وزان ما يكون مجازا لغويا حقيقة شرعية، غير أن الناس لا يرضون في العلم أن يكون مجازا ولا حقيقة».

هذا ما أورد على قول المصنف في هذا الشأن وتعبير الأبياري بكلمة «بعض الناس» يريد بذلك المصنف تصرُّف في أحشائه احتقار، ولازمه سوء أدب، فإن مادة شرحه على البرهان الأصلية والتي اعتمد عليها هي من كلام المصنف في هذا الكتاب وهذا تصرف تكرر صدوره منه، وأغلب نقوده عليه مردودة، كما في هذا النقد، كما أخطأ في قوله «وإضمار أهل القرية» فإن القرية لم تضمر، بل ذكرت، وإنما المضمر هو «أهل». فالصواب أن يقول وإضمار «أهل» والسهو والغفلة مما لا يخلو منه إنسان، وجل من لا يسهو ولا يغفل سبحانه.

وأما ما ذكره اليوسي فإنه قد يجاب عنه بأن المصنف قصد ما قبل غلبة

الاستعمال. هذا إن سلمنا أن هذا صار علما بالغلبة، وهو ما ليس صحيحا؛ لأن هذا لا يصدق عليه أنه علم بالغلبة الذي يقتضي مدلوله عدم ورود لفظ محذوف على الذهن عند سماعه؛ كالعقبة والكتاب في اصطلاح الأصوليين والكتاب في اصطلاح النحويين.

هذا ما يتعلق بهذا النوع من الأسماء التي لا يدخلها المجاز.

النوع «الثاني: » هو «الأسماء التي لا أعم منها ولا أبعد» منها جنسا، وإنما كانت أعم لأنها تستغرق كل مسمى بأصل الوضع فهي حقيقة في كل شيء، وذلك «كالمعلوم» فإنه حقيقة في كل شيء، فهل يمكن أن يوجد شيء غير معلوم إما بالفعل وإما بالقوة؟ «و»مثله «المجهول والمدلول والمذكور» فهذه أسماء هي حقائق في كل شيء «إذ لا شيء إلا و»هذا الضرب من الأسماء ينطلق عليه بالوضع وبذلك فـ«هو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شيء» هذا مما لا سبيل إليه، فدلالتها على جميع المسميات حقيقة يمنع ذلك.

نعم ذكر اليوسي أن ما قرره المصنف في هذه الأمثلة لا يستقيم ضرورةَ أن كلا منها واقع على مفهوم خاص، وإن كانت ماصدقاته لا تنحصر، وإذا كان في المفهوم خصوص النقل إلى مفهوم آخر مجازا. ألا ترى أنه يصح إطلاق المعلوم على المجهول والعكس. بعلاقة التضاد فيكون مجازا، وكذا الأمر في البواقي.

نعم لفظ الشيء على رأي المخالف من أنه صادق بالموجود والمعدوم ربما يدعى فيه ذلك».

قلت: والذي يظهر أن هذا الإطلاق لا يقتضي المجازية؛ لأن هذا المعلوم إذا أطلق عليه أنه مجهول فهو مجهول حقيقة، إذ علْم زيد به لا يجعله معلوما

فقط، بل هو كذلك مجهول بالنسبة إلى من يجهله، فما من شيء إلا وهو معلوم مجهول حقيقة وهكذا البواقي مما هو من هذا الضرب.

و«هذا تمام» هذه «المقدمة» ومنتهى الكلام فيها، فليصر الآن إلى ذكر الفن الأول من هذا القطب بادئين في ذلك بالقسم الأول منه قائلين وبالله التوفيق.

«ولنشتغل» الآن «بالمقاصد» التي وضع لها هذا القطب الثالث؛ «و»هذه المقاصد «هي كيفية اقتباس»؛ أي أخذ واستخراج «الأحكام من الصيغ و»هي «الألفاظ المنطوق بها و»هذه الصيغ «هي أربعة أقسام».

فلنورد ذلك قائلين:

«القسم الأول من الفن الأول
في المجمل والمبين»

يعني هذا هو «القسم الأول من الفن الأول» وهو في المنظوم «من مقاصد القطب الثالث» وهو في كيفية استثمار الأحكام من مثمراتها، وهذا القسم معقود وموضوع «في» بيان «المجمل والمبين» وما يتعلق بذلك من بحث وأثمار نظر في شأنه وحاله.

وأول ما يبدأ به في إيراد ذلك وسوقه هو تعريف هذين اللفظين وبيان حقيقتهما، ولدرك هذا «اعلم أن اللفظ» من حيث معناه ومدلوله «إما أن يتعين معناه» ومدلوله «بحيث لا يحتمل» معنى «غيره» وبذلك «ف»إنه «يسمى مبينا» -بفتح الياء بصيغة اسم المفعول- «و»يسمى كذلك «نصا» وقد تقدم الكلام على هذا المصطلح -النص- وما في تحديد معناه من خلاف، وتقدم أن المصنف يطلقه على الظاهر كالشافعي.

خلاصة القول أن اللفظ إما أن يكون مبينا «وإما أن يتردد» ما يحتمله من معنى «بين معنيين فصاعدا من غير» حصول «ترجيح» لأي منهما، أو منها، فإذا كان اللفظ هكذا «ف»إنه «يسمى مجملا» - بصيغة اسم المفعول-، «وإما أن» يكون غير معين المعنى ولا مبهمه، وإنما يكون وسطا بينهما وذلك بأن يكون مما «يظهر» أي يكون ظاهرا «في أحدهما» أي المعنيين اللذين احتملهما «ولا يظهر» أي لا يكون ظاهرا «في» المعنى «الثاني»؛ فإذا كان اللفظ على هذا الحال «ف»إنه «يسمى ظاهرا» وقد تقدم ذكر ذلك وبيانه.

«و»هكذا اتضح وتبين أن «المجمل» في اصطلاح أهل هذا الفن «هو اللفظ الصالح» من حيث دلالته «لأحد معنيين» احتملهما على التساوي، وبذلك فإنه اللفظ «الذي لا يتعين معناه» ولا يعلم «لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال» لأنه لم تتمحض دلالة أي منهما له، وبذلك فهو مبهم ملتبس.

وقد عرف المجمل بتعريفات أخرى منها:

أ- ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا بعينه. وهذا التعريف لأبي الحسين البصري، ونقله الرازي عنه وأقره. ونقله الآمدي ورده.

ب- ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه.

ج- ما لم تتضح دلالته، والمراد ما كان له دلالة في الأصل، ولكنها لم تتضح.

د- اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء.

هـ- ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين، سواء كان عدم التعين بوضع اللغة، أو بعرف الشرع أو بالاستعمال.

وقيل: غير ذلك، وكما وقع الاختلاف في تعريف هذا اللفظ -المجمل- وقع الخلاف في الجزئيات -أي المسائل- التي تدخل تحته وتعد من أفراده؛ وذلك لحصول الخلاف فيما يكون به اللفظ من صفات مجملا.

هذا حال هذا اللفظ من حيث تعريفه، وما ورد في شأن مسائله.

«و»لكن لا «ينكشف ذلك» ويتجلى «بـ»ذكر هذا الكلام التعريفي الموجز وحده بل لا بد من إيراد «مسائل» يتبين بها وينكشف متصورا على ما هو عليه في واقع الحال، فلنصر إلى إيراد هذه المسائل:

المسألة الأولى

«مسألة» إضافة الأحكام إلى الأعيان والذوات، كما في «قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾» وقوله تعالى: «﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾» هل هي من مسائل الإجمال، وبذلك يكون قوله تعالى هذا ونحوه -من كل ما تتعدد المجازات المتساوية فيه مع وجود مانع يمنع من حمله على الحقيقة- مجملا؟

وقع الخلف في ذلك:

فقال الجمهور: «ليس بمجمل» بل هو ظاهر.

«وقال قوم من القدرية: هو» كلام «مجمل» والمنقول عنه ذلك من القدرية أي المعتزلة هو أبو عبد الله البصري، ومن الحنفية على الصحيح الكرخي فقط وإنما قالا ذلك «لأن الأعيان» أي الذوات والأجسام لا تعرض فيها الأحكام الشرعية، وبذلك فهي «لا تتصف بالتحريم و»لا بغيره من هذه الأحكام، و«إنما» تتصف بذلك الأفعال؛ إذ هي محل التكليف، وعليه فإن الذي «يحرم» بمقتضى هذه الآية «فعلٌ ما يتعلق به»هذه «العين» التي أسند إليها هذا الحكم كالأمهات والميتة في الآيتين، «و»لكن هذا الفعل مجهول لنا فإنه «ليس يدرى ما» هو «ذلك الفعل» معينا، وبهذا فإنه ينبغي المصير إلى اعتبار جميع تلك الأفعال - المجازات- كما هو الحال في المشترك والمتواطئ -؛ إذ ليس الحمل على أحدها أولى من الحمل على الآخر وعليه «ف»إنه قد «يحرم من الميتة مسها» أو لمسها «أو أكلها أو النظر إليها أو بيعها أو الانتفاع بها» أو غير هذا من كل ما يرد محتملا في ذلك.

وبهذا الحال «ف»إن هذا اللفظ -الميتة- «هو» لفظ «مجمل». «و»كذلك «الأم» فإنه بموجب هذه الآية قد «يحرم منها النظر» إليها «أو المضاجعة» لها «أو الوطء» لها «ف»كل ذلك قد يحرم «و»لكنه «لا يدرى أيه» أي لا يدرى أي هو ذلك الفعل المحرم بعينه، والعمل بالآية يقضي بأنه «لا بد من تقدير فعل» ما من هذه الأفعال «وتلك الأفعال كثيرة» كما ترى «وليس بعضها أولى» بالتقدير «من بعض» آخر منها وعليه فلا بد من أمرين:

أحدهما: إضمار الكل وهو محال لأنه إضمار من غير حاجة وهو غير جائز.

وثانيهما: أن يتوقف في الكل ويطلب بيان المراد من خارج **وذلك وجه** بين فإنه إذا لم يكن ذلك المقصود تحريمه في الآية مذكورا فيها، لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فعل معين دون فعل، ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين لكان المراد بتعليق التحريم بالأعيان تحريم ذلك الفعل بعينه، ولا يختلف ذلك الفعل باختلاف الأعيان.

هذا ما قرر به هذا القول وهذا ما احتج به له.

«وهذا» القول اتفق الجمهور على أنه قول «فاسد» باطل لأن هذا اللفظ -الميتة، الأم- ظاهر متعين معناه بعرف الاستعمال فصار مثل الظاهر بالوضع «إذ عرف الاستعمال» فيه إضافة المسبب للسبب أي العرف الذي يتقرر بالاستعمال «كالوضع» في الحكم، فكل منهما تثبت به حقيقة اللفظ «ولذلك قسمنا الأسماء» فيما سبق «إلى» أسماء «عرفية» تدل على الحقائق العرفية «و»إلى أسماء «وضعية» تدل على الحقائق الوضعية -اللغوية- «وقدمنا بيانها» وما به يتحقق كل نوع منها ويحصل. وما هذان الاسمان ونحوهما إلا من جنس هذا الذي يعلم معناه والمراد به من جهة هذا العرف. «ومن أنس بتعارف أهل» هذه «اللغة» العربية وكيفية حصول مواضعتهم لها «واطلع على عرفهم» في المكالمة والمخاطبة بها وتهذب ذوقه بذلك «**علم أنهم**» **أي أن أهل** هذه اللغة «لا يستريبون» ولا يشكون «في أن من قال: **حرمتُ عليك الطعام** والشراب أنه يريد» به أي بهذا القول **حرمت عليك «الأكل» والشرب. فالطعام** والشراب بموجب عرف الاستعمال **هنا مستعمل في الأكل والشرب فقط** «دون» ما سواه من المحتملات **الأخرى كـ«النظر والمس» ونحوهما. «و»أما** «إذا قال: حرمت **عليك هذا الثوب» فإنه لا «يريد به» -أي بلفظ الثوب هذا-** إلا «**اللبس» فمعنى** كلامه ومراده منه هو: **حرمت عليك لبس هذا الثوب «وإذا قال: حرمت عليك النساء» فـ«إنه يريد» بذلك «الوقاع» أي الجماع. وبهذا**

يكون معنى كلامه هو: حرمت عليك وطء النساء وجماعهن. «وهذا» ليس تأويلا لكلامهم وإخراجا له عن ظاهره بل هذا القول قول «صريح عندهم» في دلالته عند هذا المعنى «مقطوع به» يعني أنه قريب من المقطوع به لأنه الغالب في الاستعمال، وبذلك يغلب على الظن، لا أنه مقطوع به بحيث لا يحتمل إلا ذاك المعنى على كل حال كأسماء الأعداد - مثلا - فإن ذلك لا يجري هنا. وعلى كل فإنه دال على معناه معين له «فكيف يكون مجملا؟»

وضابط القول والحكم في هذه المسألة أن ما جرى وقوعه من فعل عادة في ذات معينة هو مصب الحكم إذا أسند الحكم إليها؛ وبذلك فالعرف هو المحكم في بيان المعنى والمراد في هذا الضرب من القول الذي يعد صريحا في ذلك.

«و»القول «الصريح» في معنى ما «تارة يكون» حاصلا «بعرف الاستعمال» كما في الدابة بمعنى ذات الأربع «وتارة» يكون حاصلا «بالوضع» كما في الدابة إذا أطلقت بمعنى كل ما يدب على الأرض. «وكل واحد منهما» أي من الصريح الثابت بعرف الاستعمال والصريح الثابت بالوضع يكون ظاهرا «في» معناه وبذلك فإنه بـ«نفي الإجمال» ويدفعه. ومن ثم كان الإجمال منتفيا عند قول القائل: رأيت دابة؛ إذ المتبادر من ذلك إلى الفهم هو ذوات الأربع بعرف الاستعمال، وإن كان على خلاف الوضع الأصلي.

هذا هو المتقرر عند الجمهور وهذا ما صرحوا به وقضوا بأنه الحق في هذه المسألة وقد أثمر -كما ترى- أنه لا إجمال ولا إضمار في هاتين الآيتين ونحوهما مما علق فيه الحكم بالأعيان.

وحتى لو سلم وجود الإضمار في ذلك فإنه قد لا يستلزم الإجمال، إذ قد يضمر في ذلك جميع هذه الأفعال المحتملة فيه أي جميع التصرفات المتعلقة بتلك العين، فيكون ذلك رافعا للإجمال فيه ومانعا منه.

فإن قالو: إضمار الكل على خلاف الأصل؛ إذ لا حاجة إليه.

قلنا: إضمار البعض إما أن يفضي إلى الإجمال وإما أن لا يفضي إليه، فإن كان الثاني فقد بطل مذهبكم، وإن كان يفضي إلى الإجمال فلا بد من إضمار الكل، حذرا من تعطيل دلالة اللفظ.

فإن قالوا: إضمار البعض، وإن أفضى إلى الإجمال، فليس في ذلك ما يفضي إلى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا، لإمكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر. وأما محذور إضمار كل التصرفات فإنه يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ مطلقا، ولا يخفى أن التزام المحذور أعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم.

قلنا: بل التزام محذور إضمار جميع الأفعال أولى من التزام محذور الإجمال في اللفظ لثلاثة أوجه:

الأول: أن الإضمار في اللغة أكثر استعمالا من استعمال الألفاظ المجملة، ولولا أن المحذور في الإضمار أقل، لما كان استعماله أكثر.

الثاني: أنه انعقد الإجماع على وجود الإضمار في اللغة والقرآن واختلف في وجود الإجمال فيهما، وذلك يدل على أن محذور الإضمار أقل.

الثالث: أنه قال ﷺ: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها، وباعوها وأكلوا أثمانها» وذلك يدل على إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم، وإلا لما لحقهم اللعن ببيعها.

ولو كان الإجمال أولى من إضمار الكل، لكان ذلك على خلاف الأولى.

هذا هو قول الجمهور في هذه المسألة، وهذا هو حاله ومستنده.

«وقال قوم: » قولا آخر وهو أن هذا الضرب من القول الذي يعلق فيه الحكم بالذوات سواء كان نصا شرعيا أو غيره «هو من قبيل» أي جنس القول

«المحذوف» فيه متعلق الحكم ومصبه مجازا «كـ»ما هو الحال في «قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي: أهل القرية».

«و»إذا تقرر عندك بيان الحال في هذه الآية وقد تقدم بيانه فاعلم أنه الذي يجري عليه كذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ أي مواقعة ومضاجعة أمهاتكم «وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ أي: أكل بهيمة الأنعام» «و»قوله تعالى: «﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾» أي أكل صيد البحر. وهكذا سنن القول في هذا الضرب من الآيات والأحاديث ونحوها.

«وهذا» القائل بهذا القول في هذه المسألة «إن أراد به» أي بما ذكره من أن هذا من قبيل المحذوف «إلحاقه» أي إلحاق هذا الذي ذكره من النصوص ونحوها «بالمجمل» وأنه ضرب منه «فـ»قوله هذا «هو خطأ» وفاسد. «وإن أراد به» أي بهذا الذي ذكره «حصول الفهم» للكلام «به» وأنه يدرك المراد منه به «مع كونه محذوفا» فيكون حذفه كذكره في دلالة الكلام الذي جرى فيه ذلك ظاهرا في معناه على كل حال «فهو صحيح» موافق لما عليه الجمهور في ذلك «وإن أراد به إلحاقه بالمجاز» مجاز النقصان -كما يسميه المصنف- «فـ»إنه «يلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازا» وذلك لما قرر سابقا من أن الميتة هنا حقيقة عرفية في الأكل ومثلها بهيمة الأنعام فإنها حقيقة عرفية هنا كذلك، وأن الأم حقيقة عرفية في الوطء والمواقعة، وهكذا ما هو من هذا الضرب من القول، وعليه فإن الأمهات والميتة وبهيمة الأنعام حقائق عرفية في هذه المعاني، فمن قال بالمجاز في ذلك فإنه يجعل هذه الحقائق مجازا. وهذا في واقع الحال لا مانع منه، بل قد يكون واردا على الوجوب عند من لا يشترط العلاقة في المجاز لأن هذه الألفاظ استعملت فيما لم توضع له لغة، وبذلك فهي مجاز. فالخطب في هذا الأمر سهل.

وبهذا انتهى الكلام على المسألة الأولى هنا.

المسألة الثانية

«مسألة» الإضمار ومثاله هنا الحديث الذي أخرجه الحاكم وغيره وهو قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ومتعلق النظر فيه هو معناه، وحال دلالته على هذا المعنى؛ إذ قد اعتراه الخفاء والانبهام؛ وذلك أن قوله ﷺ هذا -وهو «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» وما استكرهوا عليه- «يقتضي بـ»اعتبار «الوضع» اللغوي لألفاظه «نفي» وقوع «نفس الخطإ» -يعني الخطأ نفسه- «والنسيان» نفسه من هذه الأمة، وامتناعَ صدور ذلك منها، وهذا يدل واقع الحال على خلافه، فالبضرورة العادية يعلم بالقطع أن هذه الأمة تنسى وتخطئ «و»بهذا تقرر بالجزم أنه «ليس» هذا الأمر الذي يفيده ظاهر هذا الحديث من حيث هذا الوضع هو المراد، فمعنى هذا الحديث ليس «كذلك، وكلامه ﷺ» صدق وحق فهو منزه عن الكذب و«يجِلّ» أي يعظم ويعلو «عن الخلف» -بفتح الخاء وضمها- أي التناقض ومخالفة الواقع؛ وعليه فظاهر هذا الحديث الذي يقتضيه الوضع فيه مهجور؛ إذ ليس مرادا به، ومن ثم وقع الخلف في شأنه، فكانت عنه مذاهب منها:

١ - أنه مجمل لأنه يقتضي رفع الأمور المذكورة عن الأمة وهو محال لأنه مقطوع بصدورها منهم فهي حاصلة منهم بالضرورة العادية، وعند ذلك فإما أن يضمر نفي جميع الأحكام أو بعضها، لا سبيل إلى الأول، لأن الإضمار على خلاف الأصل، وإنما يصار إليه لدفع الضرورة اللازمة من دفع تعطيل العمل باللفظ فيجب الاقتصار فيه على أقل ما تندفع به الضرورة وهو إضمار بعض الأحكام. كيف وأنه يمتنع إضمار نفي جميع الأحكام لأن من جملتها لزوم الضمان وقضاء العبادة وهو غير منفي بالإجماع. ثم ذاك الحكم المضمر لا يمكن القول بتعيينه لعدم دلالة اللفظ عليه، فلم يبق إلا أن يكون غير معين فيلزم منه الإجمال وهذا مذهب أبي الحسين البصري وأبي عبد الله البصري.

ب- أنه دال على رفع جميع الأحكام الشرعية، وبذلك يجب حمله عليها كلها، وعليه الرازي في «المحصول» فقد قال فيه: « إنه ليس بمجمل لأن المولى إذا قال لعبده: رفعت عنك الخطأ كان ذلك في العرف منصرفا إلى نفي المؤاخذة بذلك الفعل فإذا قال الرسول ﷺ لأمته مثل هذا القول وجب أن ينصرف إلى ما يتوقع مؤاخذته لأمته به وهو الأحكام الشرعية فكأنه قال رفعت عنكم الأحكام الشرعية من الخطأ».

ج- أنه دال على الحكم الذي يعرف منه بعرف الاستعمال وهذا الحكم كما سيأتي هو المؤاخذة بالذم والعقوبة. هذا هو المختار.

«ف»المقصود برفع ما ذكر و«المراد به» هو «رفع حكمه لا على الإطلاق» والشمول لجميع الأحكام «بل» رفع «الحكم» المخصوص المعين وهو «الذي عرف بعرف الاستعمال» العربي «قبل» البعثة و«ورود الشرع إرادتُه بهذا» الضرب من «اللفظ» والقول؛ «فقد كان يفهم» بالعرف العربي في اللغة «قبل» مجيء «الشرع» أي قبل البعثة النبوية «من قول القائل لغيره: رفعت عنك الخطأ والنسيان» هذا المعنى «إذ يفهم منه رفع حكمه لا على الإطلاق» والشمول، «و»هذا الحكم «هو المؤاخذة» أي المجازاة «بالذم» في الدنيا «والعقوبة» في الآخرة، وإذا كان هذا هو معنى هذا القول؛ «فكذلك قول رسول الله ﷺ» فإن هذا هو معناه أيضا وهذا القول النبوي هو «نص صريح فيه» أي في هذا المعنى، «و»بذلك فإنه «ليس بـ»لفظ «عام في جميع أحكامه» التي يجوز أن تكون مضمرة فيه بالوضع اللغوي «من الضمان ولزوم القضاء وغيره» مما دفعه عرف الاستعمال ومنع دخوله تحته.

وبهذا يتقرر أن هذا الحديث معناه مفهوم بعرف الاستعمال على الوجه الذي تقدم بيانه فلا هو لفظ عام -وهو ما ذهب إليه أهل المذهب الثاني في هذه

المسألة - «ولا هو» لفظ «مجمل» - كما قال أهل المذهب الأول - متردد معناه «بين» رفع «المؤاخذة» أي المعاقبة «التي ترجع» من حيث تحديد حقيقتها «إلى» المعاقبة بـ«الذم ناجزا» أي واقعا مقدما في هذه الدنيا قبل الآخرة «أو إلى العقاب» والعذاب «آجلا» في الدار الآخرة «وبين الغرم» في إتلاف ما يوجبه «والقضاء» لما فسد أو فات وقته من الصلاة ونحوها.

وإنما قلنا بأنه ليس مجملا «لأنه لا صيغة» فيه تكون مأخذا ومستندا «للعموم» حتى يجعل عاما في كل حكم» من الأحكام الشرعية التي يمكن أن تكون مضمرة فيه، وبذلك فالحق هو أن لا يجعل عاما «كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ عاما في كل فعل» يمكن إضماره فيه «مع أنه لا بد من إضمار فعل» ما من تلك الأفعال وهو ما تقدم بيان أنه يتعين بعرف الاستعمال ويتحدد به. وإذا كان هذا الفعل لا بد من إضماره «فـ»كذلك «الحكم ههنا» أيضا فإنه «لا بد من إضماره» وذلك «لإضافة الرفع إليه» الوارد في الحديث «كالفعل» الذي يجب إضماره «ثَمّ» في الآية المذكورة. «بل ينزل» ذلك الحكم والفعل أي يعينان «على» وفق «ما يقتضيه عرف الاستعمال؛ وهو الذم والعقاب ههنا» في أمر المرفوع عن الأمة بهذا الحديث، «والوطء ثَم» أي هناك في قوله - تعالى - ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾. هذا هو القول الصحيح في هذه المسألة.

«فإن قيل: » إذا كان الحكم المرتفع عن الأمة بموجب هذا الحديث هو العقاب «فـ»إن «الضمان» للمتلَف «أيضا عقاب فليرتفع» فمن أتلف شيئا خطأ أو نسيانا سقط عنه ضمانه، لأن الضمان عقاب.

«قلنا: الضمان» من آثار خطاب الوضع لا خطاب التكليف وبذلك فإنه «قد يجب امتحانا» واختبارا «ليثاب عليه» ككل فعل يترتب على إتيانه الثواب، فشرعه إنما هو للابتلاء والامتحان «لا» أنه «للانتقام» والعقاب «ولذلك» وهو

كون الضمان لِما ذكر لم يجب على المكلفين ومن تسبب في حصوله وحدهم فقط بحيث يكون ذلك مخصصا بهم بل «يجب على الصبي» الضمان لما أتلفه بإجماع المسلمين، فيؤخذ ضمان من ماله إن كان له مال وإلا ترتب في ذمته إن لم يغرم ما عليه من ذلك وليه، «و»كذا «المجنون» فإنه يضمن ما أتلفه، وكونه مجنونا لا يدرأ عنه هذا الواجب، والصبي والمجنون ليسا من أهل العقاب.

«و»تجب كذلك «على العاقلة» الدية في قتل الخطإ «بسببٍ» صدر عن «الغير» أي غيرهم؛ إذ القاتل غيرهم، وبذلك فهم ليسوا من أهل العقاب.

«و»كما يجب الضمان فيما ذكر «يجب» كذلك «حيث يجب الإتلاف» ويلزم شرعا «ك»ما هو الحال في شأن «المضطر» لهذا الإتلاف «في المخمصة» -«في» بمعنى الباء السببية- أي بسبب المخمصة وهي المجاعة.

«و»كذلك «يجب» الضمان يعني الدية «حيث يثاب على الفعل» إذ هو مأمور به شرعا «ك»ما في «الرمي» من المسلم بالسهم مثلا «إلى صف الكفار» أو جمعهم، فإنه «إذا قتل مسلما» خطأً بذلك تجب عليه الدية، مع أن فعله - وهو ذاك الرمي- مطلوب شرعا يثاب عليه لأنه من الجهاد.

«و»كما يجب الضمان امتحانا «يجب» كذلك «عقابا» فيكون وجوبه لهذا القصد، وذلك «كما يجب» -ما مصدرية- يعني كوجوب الضمان -الدية- (على المتعمد لقتل الصيد) وهو حرام -أي محرم- لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا ﴾ (﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ﴾) والوبال -هنا- العقوبة. (و)هذا (إن) كان هذا الضمان قد (وجب على) هذا (المخطئ بالقتل) لهذا الصيد عقابا له، أما إن كان قد وجب عليه (امتحانا) له (فـ)ـإن (غاية ما يلزم) من ذلك هو (أن يقال: يَنتفي به) أي بهذا

الحديث ويرفع به (كل ضمان هو) متقرر شرعا (بطريق العقاب) وإنما انتفى به ورفع (لأنه مؤاخذة) أي معاقبة (وانتقام) فيكون من جملة ما قيل إنه مرفوع بـه مـن المؤاخـذة بالذم والعقوبة (بخلاف ما هو) من الضمـان متقرر (بطريق) تحصيل (الجُبران) للضرر (والامتحان) لأنـه ليس ممـا ينـدرج في المؤاخذة والانتقام. هذا هو التفصيل الذي يلزم من ذلك.

(والمقصود) من هـذا البيـان كله هو (أن من ظن أن هـذا اللفظ) وهو لفظ الخطأ الوارد في هذا الحديث (خاص) بحكم من الضمان معين (أو) هو (عام لجميع أحكام الخطأ) سواء كانت بطريق تحصيل العقاب أو بطريق تحصيل الجبران والامتحان (أو) هـو (مجمل متردد) معناه بين ما هو خاص وعام من ذلك (فقد غلط وأخطأ الصواب) في هذه المسألة.

(فإن قيل) قد عرفنـا هـذا الذي قررتم في شأن هـذا الحديث معتمدين في ذلك على ما يقتضيه عرف الاستعمال في شأنه، (ف)ـما هو قولكم فيما (لو ورد) مثل هذا الامتناع من الحمل على ما يقتضيه الوضع اللغوي (في موضع) أي في لفظ (لا عـرف) وارد (فيه يعرف بـه خصوص معنـاه)، إذ هـو بـاق على وضعه اللغوي فالعرف لم يرد عليه (فهل يحمل) ذلك النفي الوارد فيه على كونه (نفيـا لأثره بالكلية)، وهو الأحكام التي يتعلق بها كلها (حتى يقوم مقام) صيغة (العموم) الموضوعة له، فيفيد بذلك الاستغراق والشمول لذلك كله (أو يجعل) لفظا (مجملا) يصار في شأنه إلى التوقف.

وهـذا الحديث نفسه صالح مثالا عند من يرى أنـه لا عرف فيه، وهذا ما يوجه به كلام من يرى حمله على رفع جميع الأحكام الشرعية.

(قلنـا:) المختار عندنا أنه ليس عامـا، بـل (هـو مجمـل)؛ لأنـه (يحتمل) أن يكون مفاده (نفي الأثر مطلقا) وأثره -كما تقدم- جميع الأحكام التي

يتعلق بها، (و)يحتمل كذلك (نفي آحاد) هذه (الآثار) فقط، (ويصلح) كذلك (أن يراد به الجميع) ويقصد به (و)في واقع الأمر أنه (لا يترجح أحد) هذه (الاحتمالات على الآخر) منها. وهذا موجب للإجمال في هذا اللفظ.

(و) ثبوت (هذا) وتقرره (عند من لا يقول بـ)ـوجود (صيغة العموم) في الكلام أمر (ظاهر)، إذ لا يلتفت إلى طلب العموم من الصيغ، لأنه لا يرى أنه توجد للعموم صيغة تدل عليه حقيقة.

و(أما من يقول بها) أي بصيغة العموم ويرى أن للعموم ألفاظا تدل عليه حقيقة لأنها موضوعة بإزائه وهي هذه الألفاظ التي تسمى بألفاظ العموم، أو أدوات العموم، أو صيغ العموم، (فـ)ـإنه (يتبع فيه) أي فيما قد يذهب إليه من رأى فيه هذه (الصيغة) صيغة العموم، (و)لكن لا صيغة للعموم هنا إذ (لا صيغة للمضمرات) أصلا تدل عليها وتبين معناها (وهذا) القول -كما هو معلوم- (قد أضمر فيه الأثر) وبذلك فهو مجهول، فلا يعلم حاله من حيث كونه مطلقا أو هو آحاد فقط.

وإذا كان هذا هو حال القول بالإضافة للعموم، (فعلى ماذا يعول) في المصير إلى القول بـ(ـالتعميم) فيه، ما دام ما يدل عليه معدوما فيه.

نعم قد يقول قائل: إن للقائل بالعموم أن يتمسك بحذف المتعلق، لأنه مما يشعر بالعموم، ولكنه ضعيف كما سيأتي الكلام عليه.

(فإن قيل:) قد يستفاد إثبات نفي الأثر كله من وجه، و(هو) أن هذا نفي -فالرفع هنا نفي- والنفي يفيد كون مدخوله منفيا كله، وبذلك (فـ)ـإن هذا النفي -هنا- (يقتضي) ما عليه (وضعه) اللغوي وهو العموم، ويوجب (نفي الأثر) وهو الحكم، (والمؤثر) وهو في الحديث الخطأ والنسيان (جميعا)، فيكون معناه حينئذ: نُفي عن هذه الأمة وقوع الخطإ والنسيان منها، كما نفي

ما يكون عن ذلك من أحكام شرعية تترتب عنه، (فإذا تعذر نفي المؤثر) هذا (بقرينة الحس) كما تقدم بيان ذلك (فـ)ـإن هذا (التعذر مقصور عليه) وحده، (فيبقى الأثر) كله (منفيا) وهو ما يقتضي رفع جميع الأحكام الشرعية.

(قلنا) هذا مردود، إذ (ليس قوله) أي القائل مثلا: (لا صيام) في حال الحيض، (ولا عمل) إلا بنية، (ولا خطأ) مع القصد، (ولا نسيان) في حق من لا ينسى، أو قوله: (رفع الخطأ والنسيان) عمن عصم منهما، قولا (عاما في نفي المؤثر) وهو ما ذكر من الصوم في حال الحيض، والعمل بلا نية، والخطإ ممن لا يتأتى منه ونحو ذلك، (و)نفي (الأثر) بحيث يكون شاملا لهما معا، (بل هو) مصروف (لنفي المؤثر) المذكور (فقط)، وأما الأثر الذي هو الصحة أو الكمال -مثلا- فإنه لا تسلط له عليه، إذ من المعلوم بالضرورة أن (الأثر ينتفي) وينعدم (ضرورة انتفاء المؤثر) وانعدامه؛ فصحة الصلاة تنتفي بانتفائها، وكذلك الصوم إلخ. وهذا حاصل بهذه الضرورة (لا بحكم عموم اللفظ) المذكور (وشموله له)، وعليه فإن النفي في ذلك القول كله مصبه هو المؤثر، (فإذا تعذر حمله على المؤثر) وامتنع جعله منفيا لأن الحس قضى بثبوته؛ (صار مجازا إما عن جميع الآثار) التي تكون عنه إذا ثبت ووجد، (أو عن بعض) تلك (الآثار) فقط، (و) في هذه الحالة (لا تترجح الجملة) أي جملة تلك الآثار (عن البعض) منها من حيث الحمل، (و) كذلك (لا يترجح أحد الأبعاض على غيره)، بل كل ذلك متساو من حيث دلالة هذا اللفظ عليها حتى يرد الدليل الراجح لشيء من ذلك، مثاله قوله ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له» [1]؛ فإنه لنفي الكمال كما دلت على ذلك أدلة مختلفة.

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثانية.

---

(١) مسند أحمد، حديث رقم: ١٢٥٦٧، و١٣١٩٩، و١٢٣٨٣.

المسألة الثالثة:

(مسألة) نفي الماهيات المتحقق وجودها في الخارج

فمن المعلوم أن المنفي هو ما لا وجود له في الخارج، والنفي موضوع لإفادة هذا المعنى، ولكن يرد في الكلام نفي ما هو موجود، وهذا يستوجب حالُه بيان المراد به والحمل الذي يصار إليه في حقه، وهذا كما يرد في المخاطبة والمكالمة العادية ورد في النص الشرعي نفسه، وذلك كما في قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» رواه الترمذي بلفظ: «لا تقبل صلاة إلا بطهور»، ورواه مسلم بلفظ: «لا تقبل صلاة بغير طهور»، نعم رواه الطبراني في الأوسط بلفظ: «لا صلاة لمن لا طهور له»، (و)كذلك قوله ﷺ: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) متفق عليه، (و) قوله ﷺ: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) رواه النسائي بلفظ: «من لم يبيت من الليل فلا صيام له» ورواه الترمذي بلفظ: «من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له» ورواه الخمسة بلفظ: «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»، وروي بألفاظ أخرى، (و) قوله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي) أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما، وهو حديث صحيح، وقوله (لا نكاح إلا بشهود) رواه البيهقي بهذا اللفظ في السنن الكبرى موقوفا على ابن عباس، وأما اشتراط شاهدي عدل في النكاح فقد رويت فيه أحاديث بألفاظ مختلفة، وهي أحاديث صحيحة في الجملة، (و) قوله ﷺ: (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) رواه أحمد وأبو داود، وهو حديث ضعفه الجمهور (و)قوله ﷺ: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) رواه بهذا اللفظ أحمد والدارقطني والطبراني والحاكم، وهو حديث ضعيف، قال الحافظ: « ليس له إسناد ثابت وإن اشتهر بين الناس».

وغير ذلك من الأحاديث التي هي من هذا الصنف، وهي كما ترى قد ورد

فيها النفي لشيء محقق وجوده (فإن هذا) النفي الوارد فيها (نفي لما ليس منفيا بصورته)؛ الباء ظرفية بمعنى أي في صورته، أي ذاته، بل صورته باقية، وإن انصب عليها هذا النفي فقضى بأنها معدومة، فإنها موجودة في واقع الأمر، (فإن صورة)؛ أي ذات (النكاح) المنفي في قوله ﷺ المذكور، وهو «لا نكاح إلا بولي» موجودة حسا، (و)كذلك (الصوم) المنفي في الحديث المذكور فإنه حاصل موجود الذات، (و)مثله (الصلاة) المنفية في الحديث المذكور فإن ذاتها حاصلة في الخارج، فجميع ذوات هذه العبادات وما معها (موجودة) فهي من حيث وجودها في الخارج (كالخطأ والنسيان) من حيث وجودهما إذ لا ينفكان قائمين بالنفوس البشرية، وإذا كان ما ذكر من الصوم والصلاة والنكاح والوضوء غير منفي الذات -وبذلك ثبت أنه ليس مصب هذا النفي، وإن كان ظاهر الكلام- فما هو حال هذه الألفاظ من حيث دلالتها على معناها المراد منها؟

وقع الخلف في ذلك، فقال الجمهور: إنه لا إجمال فيه بناء على ثبوت الحقائق الشرعية، وقالوا إنها عامة في نفي الذات، ونفي الصحة ونفي الكمال، لأنه إن ثبت عرف شرعي في إطلاقه على حقيقته الشرعية فقط، كان معناه لا صلاة شرعية ولا صيام شرعي، ولا نكاح شرعي، ولا وضوء شرعي، وهذا يقضي بعدم ما ذكروا انتفاءه حقيقة، لزوال ما به يَتقوم ويوجد من شروط وأركان، والحقيقة الشرعية تنتفي بانتفاء شرط أو ركن منها حقيقة، والفعل الشرعي هو ما كان تام الأركان مستكملا لشرائطه، ولهذا قال النبي ﷺ للمسيء صلاته: «صل فإنك لم تصل» وهكذا فإنه إذا كان المراد من هذا النفي الوارد في هذه الأحاديث ونحوها هو نفي الحقيقة هذه، فإنه لا يحتاج إلى إضمار، وعليه فلا إجمال في ذلك.

وهذا الانتفاء للحقيقة يقتضي انتفاء الصحة، يقال لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيح، وهكذا.

هـذا إن كان للشرع عـرف في ذلـك اللفـظ فـإن لـم يثبـت لـه فيه عـرف، فإنه يصـار إلـى مـا يقتضيـه العـرف اللغـوي فيـه إن ثبـت فيه ووجـد، وذلـك بـأن يدل علـى أن مثلـه يقصـد بـه نفـي الفائـدة والجـدوى نحـو لا علـم إلا ما نفـع ولا بلد إلا بسـلطان، ولا كلام إلا مـا أفـاد، فـإن ثبـت ذلـك ووجد صير إليـه، فإنه متعين وبذلـك لا يـرد الإجمـال في ذلـك الكلام.

وأمـا إن قـدر انتفـاء العرفيـن معـا في ذلـك فالأولـى حملـه علـى نفـي الصحـة دون الكمـال لأن مـا لا يصـح كالعـدم في عـدم الجـدوى، بخـلاف مـا لا يكمـل فإنـه فيـه جـزء مـن الحقيقـة، ونفـي الصحـة أقـرب المجازيـن إلـى نفـي الحقيقـة المتعـذرة وهـذا بيـن، فـإن نفـي الـذات يسـتلزم نفـي كل الصفـات ونفـي الصحـة أقـرب بهـذا المعنـى إلـى نفـي الـذات إذ لا يبقـى معـه وصـف البتـة، بخـلاف نفـي الكمـال فـإن الصحـة لا تنتفـي معـه، فترجـح المصيـر إلـى نفـي الصحـة وتعيـن بمـا ذكـر.

وبهـذا يتقـرر أنـه لا إجمـال في ذلـك، وليـس تقديـم هـذا المجـاز علـى الآخـر إثباتـا للغـة بالترجيـح، بـل هـو إثبـات لأولويـة أحـد المجـازات كالصحـة والكمـال والإجـزاء بعـرف الاسـتعمال، هـذا هـو مذهـب الجمهـور في هـذه المسـألة.

(وقالـت المعتزلـة) ومنهـم الجبائيـان؛ أبـو علـي وابنـه، وعبـد الجبـار وأبـو عبـد الله البصـري (هـو) أي مـا ذكـر مـن هـذه الألفـاظ قـول (مجمـل) وذلـك (لـتردده بيـن) الدلالـة علـى (نفـي الصـورة) أي الـذات (و)الدلالـة علـى نفـي (الحكـم) مـن الصحـة والجـواز وغيرهمـا، ولا مرجـح لأحدهمـا علـى الآخـر، وهـذا موجـب للإجمـال، فوجـب المصيـر إلـى القـول بـه.

وهـذا كمـا ذهـب إليـه المعتزلـة ذهـب إليـه كذلـك القاضـي أبـو بكـر الباقلانـي، لكـن كمـا سـيأتي ذكـر المصنـف لـه أن مسـتند القاضـي في ذلـك هـو نفيـه للأسـماء الشـرعية، والـذي دل اللفـظ علـى نفيـه موجـود، فافتقـر إلـى التقديـر، وتعـدد

المقدر، بخلاف هؤلاء المعتزلة، فإن مستندهم غير ذلك إذ هم ممن يقولون بالأسماء الشرعية، وإنما مستندهم في ذلك هو أن المنفي موجود مع انتفاء الشرط، فعلمنا أن الشارع أراد بذلك نفي أحكامه، وليس بعض الأحكام -بأن يكون هو المنفي- أولى من حكم آخر، إذ اللفظ لا يتناول الأحكام على جهة العموم، ولا على وجه الخصوص، ولأنه يتناقض حمل ذلك على نفي الكمال والإجزاء، ولأن في ضمن نفي الكمال إثبات الإجزاء، هذا هو متمسك أرباب الاعتزال في هذا الذي ذهبوا إليه من قول هنا.

(و) هذا القول (هو أيضا) مثل القول بالإجمال في مسألة الخطأ والنسيان، فهو كذلك قول (فاسد) وباطل، (بل) بطلان القول بالإجمال و(فساده في هذه الصورة) التي كلامنا فيها وهي صورة الماهية المنفية -لا صلاة ولا صيام ونحو ذلك- (أظهر) وأبين، (فإن) الفاء تعليلية فالمعنى: لأن (الخطأ والنسيان ليس اسما شرعيا) يعني ليسا اسمين شرعيين حتى تكون لكل واحد منهما حقيقة شرعية ينصرف إليها معناه إذا أطلقه الشارع، وإنما هما اسمان لغويان ما زالا على ما وضعا بإزائه من معنى.

(و)أما لفظ (الصلاة والصوم والوضوء والنكاح)، فإنها (ألفاظ) لم تبق على وضعها اللغوي، بل (تصرف) صاحب (الشرع فيها) بنقلها إلى معان شرعية محددة بُيِّنت بالأدلة الشرعية الواردة في ذلك، وبهذا (فهي) أسماء (شرعية) لدلالتها على حقائق شرعية كما سبق ذكر ذلك، (و)من المقرر المعلوم أن (عرف) صاحب (الشرع) سبيله (في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده) منها، (كعرف) أهل (اللغة) في تنزيلهم الألفاظ العرفية على معانيها الموضوعة لها بعرف الاستعمال، ومضيا على ما يقتضيه هذا الأصل المقرر هنا، (فـ)ـإنه (لا يشك في أن) صاحب (الشرع ليس يقصد بكلامه) هذا (نفي

الصور) هذه التي هي موجودة في واقع الأمر، (فيكون) كلامه هذا (خلفا) أي مخالفا للواقع وكذبا، (بل يريد) به (نفي الوضوء) الشرعي (والصوم) الشرعي (والنكاح الشرعي)، وبذلك (فعرف الشرع) المقرر في شأن هذه الألفاظ (يزيل هذا الاحتمال) الذي هو نفي صور هذه الأفعال مع ثبوتها في الخارج، ويدفع وروده وعروضه، فالالتفات إليه خطأ في فهم مدلول هذه الألفاظ على حقيقتها.

وإذا تقرر لديك هذا الأمر وتصورته على ما هو عليه في واقع الأمر أدركت أن ما نفاه الرسول ﷺ في هذه النصوص هو الحقائق الشرعية، (فكأنه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية) وقال: (لا صلاة شرعية إلا بفاتحة الكتاب) مثلا، (و) بنفي نفس (النكاح الشرعي) وقال: لا نكاح شرعي إلا بولي، وهكذا الحال في سائر صنف ما ذكر في هذه النصوص ونحوها.

(فإن قيل) الإجمال ثابت في هذه النصوص، إذ حال النفي فيها مجهول (فــ)إنه (يحتمل) أن يكون (نفي الصحة، و) يحتمل أن يكون (نفي الكمال) لذلك الفعل -الصلاة، الصوم، النكاح- الذي هو مدخول النفي (أي لا صلاة كاملة) -بالرفع والنصب والبناء-، أو لا كمال صلاة، كما قرر ذلك من ينكر هذا التقدير الذي ذكره المصنف، فقد ذكر الزركشي: «أن ابن الدّهّان النحوي أنكر هذا التقدير من جهة الصناعة لأن الصفة لا يجوز حذفها، فلا يجوز حذف بعضها. قال: وإنما التقدير لا كمال صلاة، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وكذا قال العبدري في «شرح المستصفى» فقد قال: من قدر لا صيام صحيح أو كامل فقد أبعد، لأن حذف الصفة وإبقاء الموصوف غير معروف في كلام العرب، ولم يأت إلا في قولهم: سِيري سيرٌ، وألفاظ قليلة، وإنما المعروف عكسه، وهو حذف الموصوف وإبقاء الصفة»[1].

(١) البحر المحيط ٣/ ٤٧٠.

قلت: لقد أورد النحاة في كتبهم هذه المسألة وقرروا أن حذف النعت والمنعوت كلاهما يحذف إذا عقل من الكلام ثم ذكروا أن حذف النعت قليل. قال ابن مالك:

وما من المنعوت والنعت عقل　　يجوز حذفه وفي النعت يقل

وفي ذلك بعض الشرط، قال الأشموني على شرح الألفية: «فالأول شرطه إما كون النعت صالحًا لمباشرة العامل نحو: ﴿أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ﴾ ؛ أي: دروعًا سابغات، أو كون المنعوت بعض اسم مخفوض بمن أو في كقولهم: منا ظعن ومنا أقام: أي: منا فريق ظعن ومنا فريق أقام. وكقوله:

لَو قُلتَ مَا فِي قَومِها لَمْ تِيثَمِ　　يَفْضُلهَا في حَسَب ومَيسَمِ

أصله لو قلت أحد يفضلها لم تأثم، فحذف الموصوف وهو أحد، وكسر حرف المضارعة من تأثم وأبدل الهمزة ياء، وقدم جواب لو فاصلًا بين الخبر المقدم وهو الجار والمجرور، والمبتدأ المؤخر وهو أحد المحذوف، فإن لم يصلح ولم يكن المنعوت بعض ما قبله من مجرور بمن أو في امتنع ذلك أي: إقامة الجملة وشبهها مقامه، إلا في الضرورة كقوله:

لَكُمْ قِبْصَةٌ من بينَ أَثْرَى وأَقْتَرَا

وقوله:

تَرْمِي بِكَفَّي كانَ مِن أَرْمَى البَشَرْ

وقوله:

كَأَنَّكَ مِن جِمالِ بَنِي أُقَيشٍ　　يُقَعْقَعُ بينَ رِجْلَيهِ بِشَنِّ

والثاني كقوله تعالى: ﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ۝٧٩﴾، أي: كل سفينة صالحة.

وقوله:

فَلَمْ أُعْطَ شَيئًا ولم أُمْنَعِ ....

أي: شيئًا طائلًا وقوله:

وَرُبَّ أَسِيلَةِ الخَدَّينِ بِكْرٍ   مُهَفْهَفَةٍ لها فَرْع وجِيد

أي: فرع فاحم وجيد طويل.

وبهذا يتقرر صحة هذا الذي ذهب إليه من يقدر النعت في هذه المواضع المذكورة؛ كقولهم: لا صلاة صحيحة أو كاملة.

(و)على هذا المساق فإن تقدير قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» هو (لا صوم كاملا)، أو لا كمال صوم، (و) أما قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي» فتقديره (لا نكاح مؤكدا ثابتا)، هذا إذا جعلت الكمال هو المنفي، وأما إذا جعلت الصحة هي المنفية، فإنك تقول: لا صلاة صحيحة ولا صوم صحيحا، ولا نكاح صحيحا، وإذا كان هذا النفي الوارد في هذه الأحاديث يحتمل كلا الأمرين: نفي الصحة ونفي الكمال (فهل هو مجمل) متردد معناه (بينهما) حقا على التساوي أو هو ظاهر في أحدهما فقط، وبذلك يكون الإجمال ساقطا فيه؟

(قلنا) جوابا عن ذلك: (ذهب القاضي) أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ (إلى أنه) أي إلى أن هذا النفي (مردّد) باعتبار حاله (بين) أن يدل على (نفي الكمال، و) أن يدل على نفي (الصحة، إذ) الإضمار هنا لازم هذا الكلام لا يستقيم ولا يفيد إلا به فـ(ـلا بد من إضمار الصحة أو الكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر) بذلك فهما متساويان في استحقاقه، فكان هذا هو ما أوجب الإجمال في ذلك. ونص ما ذكره القاضي في ذلك هو: «ومما ألحق -أيضًا- بالمجمل

وليس منه في شيء قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صيام لمن لم يُبيت الصيام من الليل» و«لا نكاح إلا بولي». و «لا صلاة إلا بطهور» وفاتحة الكتاب، «ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» «ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» وأمثال هذا مما في اللفظ نفي عينه وهو موجود ثابت، لأن معنى هذا الكلام مفهوم في عرف اللغة والاستعمال قبل الشرع والرسالة، لأنهم إذا قالوا لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا حكم إلا لله، ولا طاعة لمن عصى الله، ولا عمل إلا ما أجدى ونفع عُلم بذلك أنهم يعنون لا علم ولا كلام نافع إلا ما أفاد، ولا حكم واجب لازم إلا لله، ولا عمل يجب الاشتغال به إلا ما أجدى ونفع، ولا طاعة لمن عصى الله تجب وتلزم. هذا مفهوم عند جميع أهل اللغة، ومن عرف كلامهم قبل ورود الشرع وبعده فوجب حمل الكلام عليه، وخرج بذلك عن حد الإجمال، ووجب أن يكون المعقول من قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» أنه لا صيام مجزئ مجدٍ نافع إلا ما كان كذلك، ولا صلاة نافعة مجزئة، ولا وضوء نافع مجدٍ مجزئ إلا ما كان كذلك. وقد ثبت أن العمل كله من هذه الأجناس وغيرها لا يكون نافعًا مجديًا من جهة العقل، ولا يحصل عليه ثواب ونفع إلا من جهة الشرع وحكم السمع. فكأنه قال صريحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا عمل مجدٍ للثواب والنفع إلا ما كانت هذه حاله، فوجب أن يعقل من هذا النفي نفي كون العمل شرعيًا مكتسبًا للثواب ومعتدًا به. فأما أن لا يفهم منه معنى، أو يفهم منه نفي ذات العمل الواقع المذكور، فإنه قول باطل، لأن معناه مفهوم بعرف الاستعمال، وفساد نفي وقوع العمل معلوم بنفي الكذب والخلف عن قول الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ومع هذه فإنه قد يجوز أن يكون في هذا الخطاب إجمال واحتمال من غير هذا الوجه الذي ظنوه، وهو تردده بين نفي شيئين يصح القصد به إلى كل

واحد منهما بدلًا من الآخر، وهو أن يكون أراد بقوله «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» شرعي مجدٍ مجزئ معتد به لصاحبه. ويجوز أن يكون أراد لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل كامل فاضل وإن كان شرعيًا مجزئًا ومعتدًا به، إلا أنه غير كامل وفاضل. وعلى هذا يجب حمل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» لأنه احتمل نفي الإجزاء والاعتداد وأن تكون شرعية بوجه ما. واحتمل أن يكون قُصد به نفي الفصل والكمال فحمل على ذلك. ولولا أن الدليل أوجب حمله على أحد الوجهين لوجب الوقف في المراد به من نفي حكم الشرع.

وكذلك، فلولا أن الدليل قد قطع على أنه لا صلاة مجزئة بغير طهور ونية وقراءة فاتحة الكتاب لجاز أن يريد بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بطهور» لا صلاة فاضلة وكاملة وإن كانت شرعية مجزئة. وقد أوضحنا من قبل وجه إحالة دعوى العموم في نفي الحكمين أعني الإجزاء والكمال لموضع ما في ذلك من التناقض والتضاد، لأن النفي لكونها مجزئة ومعتدًا بها ينفي كونها شرعية، والنفي لكونها كاملة فاضلة فوجب كونها شرعية معتدًا بها، وذلك متناقض محال أن يراد باللفظ عموم أمرين متناقضين أو أمور متناقضة، ولذلك لم يصح حمل القول: أي شيء يحسن زيد؟ على الاستفهام والتفخيم والتعظيم. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ۚ﴾ على الإباحة والندب والإيجاب، وإن صلح استعماله في كل شيء من ذلك على البدل لموضع تضاد محتملاته وتنافيها».[1]

هذا ما أورده في هذه المسألة.

(والمختار) عندنا في هذا النفي (أنه ظاهر في) الدلالة على (نفي الصحة، و) لكنه (محتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل)، وهو إخراجه عن ظاهره بدليل

---

(١) التقريب والإرشاد، ١/ ٣٨١، إلى: ٣٨٤.

يقتضي ذلك ويدل عليه، وإنما قلنا إنه ظاهر في الصحة (لأن) لفظي (الوضوء والصوم صارا عبارة عن الوضوء والصوم الشرعيـ)يـن، فحقيقتهما شرعية (و) بذلك فإن (قوله: لا صيام) قول (صريح في نفي) حقيقة (الصوم) وصورته، لأن الصوم له حقيقتان: إحداهما لغوية والأخرى شرعية، والمنفية هنا الحقيقة الشرعية، وواقع الأمر في شأنها هو كذلك كما ورد ذلك على لسان الشارع.

وهذه الحقيقة لا تنتفى إلا إذا انتفى الصوم الشرعي بذاته، أو بانتفاء صحته (ومهما حصل الصوم الشرعي) بأن كان صحيحا (وإن لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك) النفي له واقعا وحاصلا (على خلاف مقتضى النفي) الذي هو نفي مدخوله حقيقة، وهنا لم يقع نفيه حقيقة فكان ذلك على خلاف مقتضاه وذلك بناء (على ما قدمنا أنه وجه تصرف الشرع في هذه الألفاظ) المذكورة ونحوها.

(فإن قيل:) قد عرفنا هذا الذي ذكرتم في شأن هذه الألفاظ الشرعية المنفية في هذه الأحاديث، (فـ)ـما هو قولكم في (قوله ﷺ: « لا عمل إلا بنية») أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، والديلمي في الفردوس بلفظ: « لا أجر إلا عن حسبة ولا عمل إلا بنية»، فهل «لا عمل» في هذا الحديث (من قبيل)؛ أي جنس قوله ﷺ: (لا صلاة) و«لا صيام» مما حقيقته شرعية، (أو) هو (من قبيل قوله ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) مما قلتم يفهم المراد به بعرف الاستعمال؟

(قلنا:) أما (الخطأ والنسيان) فإنهما (ليسا من الأسماء الشرعية)، وبذلك فإنه ليس لهما حقيقة شرعية، (و)أما (الصوم والصلاة) فإنهما (من الأسماء الشرعية) كما هو معلوم، (وأما) لفظ («العمل» فليس للشرع فيه تصرف)، فهو لم ينقله من معناه اللغوي إلى معنى آخر، وبذلك فهو ليس لفظا شرعيا.

(وكيفما كان) حال هذا اللفظ (فـ)ـإن هذا القول ليس مجملا، إذ قوله ﷺ: (لا عمل إلا بنية) هذا (و)كذلك (قوله ﷺ) المخرج في الصحيحين وهو: («إنما الأعمال بالنيات» يقتضي عرف الاستعمال) -أي الاستعمال العرفي- أن المراد بهما ليس نفي العمل، وإنما المراد بهما هو (نفي جدواه) أي جدوى هذا العمل وغَنائِه (وفائدته) وبذلك يكون معنى هذا القول لا عمل مجدٍ ونافع.

هذا ما يقتضيه عرف الاستعمال فيه، (كما يقتضي عرف الشرع نفي الصحة في لفظ الصوم والصلاة) المتقدم بيانه، وبهذا يتقرر أن لفظ «العمل» هذا ظاهر في معناه المذكور، (فليس هذا) اللفظ (من المجملات) التي أجمل معناها وخفي وانبهم، (بل) إن التعبير بمثل هذا القول وحمله على هذا الذي قضَى به في حقه عرف الاستعمال (هو من) الأمر (المألوف) المعتاد (في عرف الاستعمال)، وذلك (مثل قولهم: لا علم إلا ما نفع)؛ أي لا علم معتبر أو مفيد إلا ما نفع، (ولا كلام) معتبر ومعتد به أو مجد (إلا ما أفاد)؛ أي ما أكسب لسامعه فائدة جديدة، (ولا حكم إلا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ)؛ أي لا حكم حقيقي إلا لله تعالى، (ولا طاعة إلا له)؛ أي لا طاعة نافعة أو شرعية إلا لله سبحانه، (ولا عمل إلا ما نفع وأجدى)؛ أي لا عمل معتد به أو معتبر إلا ما نفع وأجدى، وما جرى مجرى ذلك مما قضى فيه عرف الاستعمال بهذا المعنى، (وكل ذلك) الذي ذكر وما هو من صنفه النفي فيه (نفي لما لا ينتفي) حقيقة، لأن عدم الجدوى والفائدة أو عدم الاعتداد والاعتبار لا ينفي حقيقة ما حصل من الكلام والعمل والعلم والطاعة في واقع الأمر، (و)مع ذلك فإن هذا الكلام (هو صدق) مطابق للواقع، (لأن المراد منه نفي مقاصده) وما يراد منه، فلذلك كان ذلك النفي مسلطا على منفي.

وفي هذا المقام ينبغي أن تذكر نكتة (دقيقة) تقدم ذكرها، وهي أن (القاضي) أبا بكر (رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ إنما لزمه) هذا الذي ذكره هنا، وهو (جعل هذا اللفظ) المنفي في هذه الأحاديث (مجملا بالإضافة إلى الصحة والكمال من حيث إنه نفى) وجود (الأسماء الشرعية)، وذكر أن الصلاة والصوم والحج ونحوها أسماء لغوية زيدت عليه شروط فصارت بذلك أسماء عبادات، (و) هكذا (أنكر أن يكون للشرع فيها عرف) مخصوص (يخالف) ما دل عليه (الوضع) اللغوي فيها، وبذلك لا يتأتى له صرف هذه الألفاظ -كما هو مذهب الجمهور- إلى حقائقها الشرعية، (فلزمه) لذلك (إضمار شيء في قوله ﷺ: «لا صيام») -مثلا- (أي لا صيام مجزئا صحيحا، أو لا صيام فاضلا كاملا، و)في واقع الأمر (لم يكن أحد الإضمارين بأولى من الآخر) بالتقدير والحكم بأنه هو المضمر، لما بينهما من التساوي في الاستحقاق لذلك.

(أما نحن) معشر جمهور الأصوليين فإننا (إذ اعترفنا بـ)ـجريان (عرف الشرع في هذه الألفاظ) التي هي الصلاة والصوم والنكاح وما جرى مجراها فقد أقررنا بأنها أسماء شرعية، وبذلك (صار هذا النفي) عندنا (راجعا إلى نفس الصوم) وذاته، وهذا الذي قيل في الصوم يقال في هذه الألفاظ الأخرى، فيكون ذلك (كقوله: لا رجل في البلد؛ فإنه يرجع إلى نفي الرجل) نفسه، (ولا ينصرف) هذا الضرب من القول (إلى الكمال)؛ فليس معنى قوله: لا رجل في البلد هو لا رجل كامل في البلد (إلا بقرينة تعضد) هذا (الاحتمال) وتدل عليه، كما هو مشروط في حمل اللفظ على معناه المجازي.

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثالثة.

المسألة الرابعة:

(مسألة) اللفظ المحتمل لمعنيين إن حمل على أحدهما، ولمعنى واحد إن حمل على المعنى الآخر هل هو مجمل؟

فـ(ـإذا أمكن) واحتمل (حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين) اثنين، (وحمله على ما يفيد معنى واحدا وهو) بمقتضى مدلوله وحقيقته (مردد بينهما فهو مجمل) غير ظاهر معناه ولا المراد به.

مثاله قوله ﷺ: «لا يَنكح -بفتح الياء- المحرم ولا يُنكح -بضم الياء وكسر الكاف، ويصح فتحها ويكون راجعا إلى المرأة-»، فإنه إذا قلنا: النكاح مشترك فإنه دائر بين العقد والوطأ من غير ترجيح، فإن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد، وهو أن الشخص المحرم لا يطأ ولا يوطأ، وإن حمل على العقد استفيد منه شيئان بينهما قدر مشترك، وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه ولا لغيره.

المصنف -كما تقدم- وبعض الأصوليين كابن الحاجب يرون أن هذا الضرب من اللفظ مجمل، إذ ليس حقيقة في أي من الاحتمالين المتعارضين بعينه، بل يرى أنهما سواء في ذلك.

(وقال بعض) بل أكثر (الأصوليين): إنه (يترجح حمله على ما يفيد معنيين) معا تكثيرا للفائدة، والحمل المفيد مقدم ومرجح على ما سواه (كما لو دار) اللفظ وتردد (بين) أن يكون عنه (ما يفيد) لو حمل عليه، (وما لا يفيد) بحيث يكون حشوا، فإنه (يتعين حمله على) الوجه (المفيد)، وهذا اللفظ الذي تردد بين إفادته معنيين وإفادته معنى واحدا، هو مثل هذا اللفظ الذي تردد بين الإفادة وعدم الإفادة، (لأن المعنى الثاني) من المعنيين في مثل لفظ النكاح الممثل به إذا حمل على العقد (مما قصر) هذا (اللفظ عن إفادته) والدلالة عليه (إذا حمل على الوجه الآخر) الذي لا يفيد إلا معنى واحدا وهو

الـوطء، وبذلـك (فــ)ـإن (حمله على الوجه المفيد) للمعنين معا (بالإضافة إليـه) أي إلى هـذا الـذي لا يفيد إلا معنى واحدا (أولى) وأرجح. ثم إن في هذا رفعا للإجمال.

(وهذا) القول وإن كان رأي الأكثرين مبني على قياس فاسد؛ لأنه قياس مع وجود فارق سيأتي بيانه، وبذلك فإنه قول (فاسد) باطل، (لأن حمله) أي اللفظ (على) الوجه الـ(ـغير المفيد يجعل الكلام) النبوي (عبثا) أي لعبا (ولغوا)؛ أي كلاما بلا معنى (يجل عنه منصب رسول الله ﷺ) وينزه عنه، و(أما المفيد لمعنى واحد فــ)ـإنه خال من هذه العلة، إذ (ليس بلغو) ولا عبث.

(وكلماته ﷺ التي أفادت معنى واحدا لعلها أغلب وأكثر) في كلامه ﷺ (مما يفيد معنيين)، وهذا قد يكون أصلا في كلامه (فلا معنى لهذا الترجيح) الذي ذكرتموه، لأنكم إن قلتم: يرجح حمل اللفظ على الوجه الذي يفيد به معنيين على حمله على الوجه الذي يفيد به معنى واحدا طلبا للفائدة كما هو الحال في اللفظ الدال بوجه دون وجه، فإنه يتعين حمله على الوجه الذي يفيد به -كما تقدم بيانه-.

قلنا: الأصل في الكلام النبوي إفادة ألفاظه المعنى الواحد، فلا معنى لهذا الترجيح بهذا القياس.

وفي هذه المسألة مذهب آخر مقام على التفصيل، الذي هو أن ينظر إلى هذا المعنى الذي يقابل المعنيين في ذلك اللفظ، فإن كان أحدهما حمل عليه.

مثال ذلك حديث مسلم: «الثيب أحق بنفسها من وليها» أي بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها أو تعقد لنفسها. وقد قال بصحة عقدها لنفسها أبو حنيفة وبعض الشافعية لكن إذا كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم.

وعلى هذا يحمل هذا اللفظ على المعنى المكرر في كلا الاحتمالين وهو أن تأذن لوليها في أن يعقد لها. هذا ما يتعلق بالنظر الأصولي في هذه المسألة.

أما من حيث النظر الفقهي فإنه من المعروف أن الفقهاء قد اختلفوا في نكاح المحرم وإنكاحه بناء على ما يحمل عليه هذا الحديث -حديث لا ينكح المحرم-، وزاجه عَلَيْهِ السَّلَامُ بميمونة وفي هذا الشأن قال النووي: «اختلف العلماء بسبب ذلك في نكاح المحرم.

فقال مالك والشافعي وأحمد وجمهور العلماء من الصحابة فمن بعدهم: لا يصح نكاح المحرم واعتمدوا أحاديث الباب.

وقال أبو حنيفة والكوفيون: يصح نكاحه لحديث قصة ميمونة.

وأجاب الجمهور عن حديث ميمونة بأجوبة:

أصحها أن النبي ﷺ إنما تزوجها حلالا هكذا رواه أكثر الصحابة قال القاضي وغيره ولم يرو أنه تزوجها محرما الا ابن عباس وحده، وروت ميمونة وأبو رافع وغيرهما أنه تزوجها حلالا وهم أعرف بالقضية لتعلقهم به بخلاف ابن عباس، ولأنهم أضبط من ابن عباس وأكثر.

الجواب الثاني: تأويل حديث ابن عباس على أنه تزوجها في الحرم وهو حلال ويقال لمن هو في الحرم محرم وإن كان حلالا وهي لغة شائعة معروفة ومنه البيت المشهور:

قتلوا بن عفان الخليفة محرما . . . .

أي في حرم المدينة.

والثالث أنه تعارض القول والفعل، والصحيح حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول لأنه يتعدى إلى الغير والفعل قد يكون مقصورا عليه.

والرابع جواب جماعة من أصحابنا أن النبي ﷺ كان له أن يتزوج في حال الإحرام وهو مما خص به دون الأمة وهذا أصح الوجهين عند أصحابنا. والوجه الثاني أنه حرام في حقه كغيره وليس من الخصائص وأما قوله ﷺ: «ولا ينكح» فمعناه لا يزوج امرأة بولاية ولا وكالة قال العلماء سببه أنه لما منع في مدة الإحرام من العقد لنفسه صار كالمرأة فلا يعقد لنفسه ولا لغيره وظاهر هذا العموم أنه لا فرق بين أن يزوج بولاية خاصة كالأب والأخ والعم ونحوهم أو بولاية عامة وهو السلطان والقاضي ونائبه وهذا هو الصحيح عندنا وبه قال جمهور أصحابنا وقال بعض أصحابنا يجوز أن يزوج المحرم بالولاية العامة لأنها يستفاد بها ما لا يستفاد بالخاصة ولهذا يجوز للمسلم تزويج الذمية بالولاية العامة دون الخاصة واعلم أن النهي عن النكاح والإنكاح في حال الإحرام نهي تحريم فلو عقد لم ينعقد سواء كان المحرم هو الزوج والزوجة أو العاقد لهما بولاية أو وكالة فالنكاح باطل في كل ذلك حتى لو كان الزوجان والولي محلين ووكل الولي أو الزوج محرما في العقد لم ينعقد وأما قوله ﷺ ولا يخطب فهو نهي تنزيه ليس بحرام وكذلك يكره للمحرم أن يكون شاهدا في نكاح عقده المحلون وقال بعض أصحابنا لا ينعقد بشهادته لأن الشاهد ركن في عقد النكاح كالولي والصحيح الذي عليه الجمهور انعقاده قوله (حدثنا يحيى بن يحيى عن مالك عن نافع عن نبيه بن وهب أن عمر بن عبيد الله أراد أن يزوج طلحة بن عمر بنت شيبة بن جبير) ثم ذكره بعد ذلك من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن نبيه قال بعثني عمر بن عبيد الله بن معمر وكان يخطب بنت شيبة بن عثمان على ابنه هكذا قال أحمد عن أيوب في رواية بنت شيبة بن عثمان وكذا قال محمد بن راشد بن عثمان بن عمرو القرشي وزعم أبو داود في سننه أنه الصواب وأن مالكا وهم فيه وقال الجمهور بل

قول مالك هو الصواب فإنها بنت شيبة بن جبير بن عثمان الحجبي كذا حكاه الدارقطني عن رواية الأكثرين قال القاضي ولعل من قال شيبة بن عثمان نسبه إلى جده فلا يكون خطأ بل الروايتان صحيحتان إحداهما حقيقة والأخرى مجاز وذكر الزبير بن بكار أن هذه البنت تسمى أمة الحميد واعلم أنه وقع في إسناد رواية حماد عن أيوب رواية أربعة تابعيين بعضهم على بعض وهم أيوب السختياني ونافع ونبيه وأبان بن عثمان وقد نبهت على نظائر كثيرة لهذا سبقت في هذا الكتاب وقد أفردتها في جزء مع رباعيات الصحابة رضي الله عنهم قوله (فقال له أبا أن لا أراك عراقيا جافيا) هكذا هو في جميع نسخ بلادنا عراقيا وذكر القاضي أنه وقع في بعض الروايات عراقيا وفي بعضها أعرابيا قال وهو الصواب أي جاهلا بالسنة والأعرابي هو ساكن البادية قال وعراقيا هنا خطأ إلا أن يكون قد عرف من مذهب أهل الكوفة حينئذ جواز نكاح المحرم فيصح عراقيا أي آخذا بمذهبهم في هذا جاهلا بالسنة والله أعلم»[1].

وبهذا تنتهي هذه المسألة الرابعة.

(١) شرح النووي على مسلم، ٩/ ١٩٣، ١٩٧.

المسألة الخامسة

(مسألة) اللفظ إذا تردد معناه بين إفادته حكما شرعيا مجددا وإفادته غيره، كالمعنى اللغوي الأصلي -مثلا- هل هو ظاهر في المعنى الشرعي أو هو مجمل؟

المختار عندنا أنه مجمل، لأن (ما أمكن حمله) من الألفاظ (على حكم متجدد) أي جديد إذا عارضه إمكان حمله على المعنى الأصلي له، (فـ)ـإنه (ليس) حمله على هذا الحكم المتجدد (بأولى مما يحمل) هذا (اللفظ فيه على التقرير) والتثبيت (على الحكم الأصلي) المعروف في موضوعه شرعا (أو الحكم العقلي أو الاسم اللغوي، لأن كل واحد) منها أي من هذه المعاني (محتمل) فيه على وجه التساوي (وليس حمل اللفظ عليه) وتفسيره به (رادا له إلى العبث) وجعله لغوا حتى يتقى ويحظر.

(وقال قوم) -وهم الجمهور-: إن (حمله على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالشرع أولى) إذ المتكلم به هو الشارع وهو النبي ﷺ، فوجب حمل لفظه على عرفه، ثم إن النبي ﷺ بعث لتعريف الأحكام وبيانها لا لتعريف اللغة وبيانها، ثم إن التأسيس أولى من التأكيد.

(و) هذا القول الذي عليه الجمهور هنا (هو) قول (ضعيف) لضعف هذا الذي بني عليه (إذ لم يثبت أن رسول الله ﷺ لا ينطق بالحكم العقلي) بل كان ينطق به، فلينظر ذلك في كتب المعتقدات، (و)لم يثبت كذلك أنه (لا) ينطق (بالاسم اللغوي) كقوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، ونحو ذلك مما سيأتي ذكره، (ولا بالحكم الأصلي) الثابت شرعا، وإذا كان الأمر كذلك وهو أن النبي ﷺ لم يثبت أنه لا ينطق بهذه الأحكام، بل الثابت أنه ينطق بها فإنه من المحتمل أن يكون ما نطق به هو أحد هذه الأحكام، (فـ)ـالقول بأن (هذا)

يحمل على الحكم الشرعي لأنه ظاهر فيه (ترجيح بالتحكم)، وهو الحكم بما لا دليل عليه، هذا ما تقرر في هذا الشأن من مذهب.

(و)أما (مثاله) فمنه (قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة») رواه ابن ماجه والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرهم، وهو حديث ضعيف، وهذا الحديث معناه تعتريه احتمالات (فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة) حقيقة، فتكون الفائدة حينئذ لغوية (ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها) وما تزيد به على صلاة الفذ وهو خمس وعشرون درجة أو سبع وعشرون، وبذلك تكون فائدته شرعية.

(ومثاله -أيضا- قوله) عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الطواف بالبيت صلاة) راوه الترمذي والنسائي والدارمي وابن أبي شيبة وغيرهم. وهذا الحديث -كما ترى- معناه فيه تعارض من حيث ما يحتمله (إذ يحتمل أن يكون المراد به) أن الطواف كالصلاة من حيث (الافتقار إلى الطهارة) أي طهارة الحدث -الوضوء- (أي هو مثل الصلاة حكما) فما يشترط فيها من ذلك يشترط فيه بلا فرق (ويحتمل) كذلك (أن فيه دعاء كما في الصلاة) فجعل مثل الصلاة لذلك، (ويحتمل) أيضا (أنه يسمى صلاة شرعا) بناء على وجود الأسماء الشرعية فيكون لفظ الصلاة مشتركا بينه وبين هذه العبادة المعروفة بالصلاة (وإن كان لا يسمى في اللغة صلاة) وبهذا (فهو) أي لفظ الصلاة في هذا الحديث لفظ (مجمل) مردد معناه (بين هذه الجهات) المذكورة كما ترى (ولا) يوجد (ترجيح) لبعض منها على البعض الآخر، بل كلها متساوية في صحة الحمل عليها وجوازه. هذا ما يتعلق بالنظر الأصولي في هذا الحديث.

وأما ما أثمره النظر الفقهي في ذلك فهو الخلف في وجوب الطهارة في الطواف وعدمه، قال الحافظ في الفتح: «أورد [يعني البخاري] فيه حديث عائشة أن أول

شيء بدأ به النبي ﷺ حين قدم أنه توضأ ثم طاف الحديث بطوله وليس فيه دلالة على الاشتراط إلا إذا انضم إليه قوله ﷺ خذوا عني مناسككم وباشتراط الوضوء للطواف قال الجمهور وخالف فيه بعض الكوفيين ومن الحجة عليهم قوله ﷺ لعائشة لما حاضت غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري».

ثم قال: «حديث عائشة وفيه: «افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري» والحديث ظاهر في نهي الحائض عن الطواف حتى ينقطع دمها وتغتسل لأن النهي في العبادات يقتضي الفساد وذلك يقتضي بطلان الطواف لو فعلته وفي معنى الحائض الجنب والمحدث وهو قول الجمهور.

وذهب جمع من الكوفيين إلى عدم الاشتراط قال بن أبي شيبة حدثنا غندر حدثنا شعبة سألت الحكم وحمادا ومنصورا وسليمان عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة فلم يروا به بأسا. وروي عن عطاء إذا طافت المرأة ثلاثة أطواف فصاعدا ثم حاضت أجزأ عنها».[1]

هذا منتهى الكلام في هذه المسألة الخامسة.

(١) فتح الباري لابن حجر، ٣/ ٤٩٧، ٥٠٥.

المسألة السادسة

(مسألة) اللفظ الذي له مسمى شرعي ومسمى لغوي

إذا ورد في النص الشرعي وهو محتمل لكلا المعنيين هل هو مجمل؟

المقرر في ذلك هو الخلف، فقد ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى أنه ليس بمجمل بل هو حقيقة في مسماه الشرعي فليحمل عليه.

و(قال القاضي هو مجمل) فليس ظاهرا في أي من المسميين، بل هو محتمل لكليهما على السواء (لأن الرسول ﷺ يناطق العرب) ويخاطبهم (بلغتهم كما يناطقهم) ويخاطبهم (بعرف شرعه) فيه إضافة المسبب إلى السبب أي بالعرف اللغوي الذي أحدثه الشرع، وإذا كان ﷺ يخاطب العرب باللسانين معا، فإنه يحتمل أن يكون قوله هذا مرادا به كلا المسميين، وهذا موجب للإجمال إذ لا مرجح لأي منهما، ونص ما ذكره القاضي في التقريب: «فإن قيل: فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية وإن كانت ألفاظًا لغوية، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان، ثم ورد الشرع بذكرها، هل يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع؟

قيل: كان يجب الوقف في ذلك، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة. ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع. ويجوز أن يراد بها الأمران إن كانا مثلين يمكن أن يقعا معًا في وقت واحد أو في وقتين. فإن كانا خلافين صح أن يريدهما جميعًا معًا. وإن كانا ضدين صح أن يريدهما على الترتيب، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف إلى أن يدل دليل على المراد به».[1]

هذا رأي القاضي في هذه المسألة لكن قوله كما يناطقهم بعرف الشرع،

---

(١) التقريب والإرشاد، ١/ ٣٧١.

مخالف لأصله المقرر في حق الأسماء وهو أنه لا توجد أسام شرعية (ولعل) صدور (هذا منه تفريع على مذهب) غيره مِن (مَن يثبت الأسامي الشرعية) ويقول بوجودها، (وإلا فهو منكر للأسامي الشرعية) كما تقدم بيان ذلك مكررا.

(و) أما (هذا) الذي ذكره من ثبوت الإجمال في هذا الضرب من الألفاظ لتقابل الاحتمالين المذكورين فيها فـ(ـفيه نظر) من جهة عدم ثبوت التعادل والمساواة بين مكالمته ﷺ الناس باللغة الشرعية ومكالمته إياهم باللغة العربية فيما يخص هذا الضرب من الألفاظ (لأن غالب عادة الشرع استعمال هذه الأسامي على) وفق (عرف الشرع) وذلك (لبيان الأحكام الشرعية) وهو ما بعث لإنجازه وعمله، وهو الأصل في مقاصد كلامه بمثل هذا الضرب من الألفاظ، (وإن كان كثيرا ما يطلق) هذا الضرب من الألفاظ (على) ما دلت عليه بـ(ـالوضع اللغوي) لها (كقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك) رواه البخاري بلفظ: «قالت فاطمة بنت أبي حبيش لرسول الله ﷺ: يا رسول الله إني لا أطهر أفأدع الصلاة، فقال رسول الله ﷺ: إنما ذلك عرق وليس بالحيضة فإذا أقبلَت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدْرها فاغسلي عنك الدم وصلي»، كما روي بألفاظ أخرى مختلفة.

وهذا الحديث -كما ترى- فيه نهيه ﷺ هذه المرأة عن الصلاة أيام حيضها، ومن المعلوم أن فعل الصلاة الشرعية في حال الحيض محال لأنه لا يمكن أن تقع في هذا الحال، وذلك لتنافي حالها مع هذه الصلاة كما هو معلوم، فانصرف هذا النهي إلى الصلاة اللغوية أو هي التي يتأتى وقوعها فيه، وعليه فإن لفظ الصلاة في هذا الحديث اسم لغوي لا شرعي على كل حال، (و)مثل لفظ الـ«صلاة» هذا -هنا- لفظ البيع في قوله ﷺ: (من باع حرا) رواه البخاري بلفظ: قال الله: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم

غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه، ولم يعط أجره»، وهذا الحديث -كما ترى- ورد فيه النهي عن بيع الحر، ووقوع البيع الشرعي للحر أمر مستحيل شرعا، لأن الحرية تمنعه قطعا، وبذلك فإن البيع في هذا الحديث ينصرف إلى البيع اللغوي (و)مثله قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: (من باع خمرا فحكمه كذا) المروي في هذا هو أن صحابيا باع خمرا فبلغ ذلك عمر فقال: قاتل الله فلانا ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: « قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها» وهذا الخبر مروي في الصحيح، وهكذا صرح النبي ﷺ بلفظ الصلاة والبيع فيما ذكر (وإن كانت الصلاة) الشرعية (في حالة الحيض) (و)كذلك البيع الشرعي في (بيع الخمر) وفي بيع (الحر) مما (لا يتصور) ولا يتحقق وقوعه (إلا بموجب الوضع) اللغوي، ومثل هذا كل ما ورد في النصوص الشرعية من صنف هذا الذي ذكر من الصلاة والبيع مما استحال حمله على الحقيقة الشرعية فإنه لا يتصور إلا بموجب الوضع الشرعي أيضا. (فأما) المعنى (الشرعي فلا) سبيل إلى تصوره فيه، لأن المعدوم شرعا كالمعدوم حسا فمن وَصف بالحقيقة الشرعية ما لا تتصور فيه كمن وصف الميت بالحركة والكلام مثلا، فما قضى الشارع بامتناعه فهو مثل الممتنع عقلا والممتنع عادة بلا فرق. هذا ما يتعلق بثبوت كون النبي ﷺ يستعمل هذه الألفاظ التي لها مسميات شرعية في مسمياتها اللغوية.

(و) أما (مثال هذه المسألة) التي كلامنا فيها فمنه (قوله ﷺ حيث لم يقدم له غذاء: «إني إذا أصوم») وهذا الحديث أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد، والنسائي عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا بلفظ: «كان النبي ﷺ يأتيني فيقول: أعندك غذاء، فأقول: لا، فيقول: إني صائم، قالت: فأتاني يوما فقلت يا رسول الله إنه قد أهديت لنا هدية، قال: وما هي؟ قلت: حيس قال: أما إني

أصبحت صائما» لفظ الصوم في هذا الحديث متردد بين أن يكون المراد به الصوم الشرعي وأن يكون المراد به الصوم اللغوي الذي هو مجرد الإمساك وعدم الأكل، وبهذا يقع الخلف فيما يحمل عليه من ذلك، فيقع لذلك الخلف فيما يفيده من حكم (فإنه إن حمل على الصوم الشرعي دل على جواز) إحداث (النية) أي نية الصوم (نهارا) وأن الصوم القائم عليها -أي على هذه النية- صحيح، وأن من نوى الصوم بالنهار كمن بيت الصوم من الليل، وهذا مذهب الجمهور في صوم التطوع.

(و) أما (إن حمل على) المعنى اللغوي وهو (الإمساك) عن الطعام والشراب وتركهما فإنه (لم يدل) أي لا يدل على ما ذكر من جواز الصوم بإحداث النية له في النهار، وأن الصوم لا يصح إلا بتبييته من الليل، وعلى هذا بعض علماء السلف وهو مذهب المالكية.

(و) منه -أي من مثالها- أيضا (قوله ﷺ: «لا تصوموا يوم النحر») فإن الصوم فيه متردد بين أن يكون معناه لا تمسكوا عن الطعام والشراب يوم العيد، وبذلك يكون معناه لغويا، وبين أن يكون معناه لا تصوموا الصوم الشرعي؛ فكلا المعنيين فيه محتمل.

وعلى هذا قد يختلف فيما يحمل عليه من ذلك فيختلف ما يبنى على ذلك من حكم فإنه (إن حمل على الإمساك الشرعي) الذي أساسه النية وقصد جعله قربة عند الله (دل على انعقاده) وصحته (إذ لو لا إمكانه) واحتمال وقوعه (لما قيل له: لا تفعل)ـــه (إذ) من لا يتأتى صدور الفعل ووقوعه منه لا ينهى عنه فــ(ـلا يقال للأعمى: لا تبصر) لأن ذلك لا معنى له ولا أثر له في واقع الأمر، وبذلك فإن هذا القول لغو. وهذا الوجه هو ما تمسك به الحنفية في تصحيح صوم يوم العيد وجعلهم إياه صوما منعقدا مع الإثم على مخالفة النهي.

(و) أما (إن حمل على الصوم) اللغوي وهو الصوم (الحسي) وهو الإمساك عن الأكل والشرب بلا نية، وإنما كان ذلك عن طبع أو وفاق فإنه (لم ينشأ عنه دليل على الانعقاد) لهذا الصوم شرعا، إذ ليس في ذلك حينئذ إلا النهي عن ترك الأكل والشرب يوم العيد.

(و)بموجب حمل هذه الألفاظ على معناها اللغوي (قد قال الشافعي - رضي اله عنه -: لو حلف) شخص على إيقاع العقد على ما لا يقبله شرعا فإنه لا يحنث كأن حلف (أن لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه لأن) البيع (الشرعي لا يتصور فيه فكأنه حلف على أمر لا يمكن وقوعه، وإيقاعه له حسا لا يصيره واقعا شرعا، لأن المعدوم شرعا كالمعدوم حسا.

(وقال) إسماعيل بن يحيى (المزني) المصري صاحب الشافعي: إنه (يحنث بذلك لأن القرينة تدل على أنه) لم يرد بقوله: «لا أبيع» البيعَ الشرعي وإنما (أراد به البيع اللغوي) فوجب صرف ذلك إليه.

والذي في كتب الشافعية في شأن هذه المسألة هو قولهم -كما في المغني-: «ولو أضاف العقد إلى ما لا يقبله كأن حلف لا يبيع الخمر أو المستولدة ثم أتى بصورة البيع فإن قصد التلفظ بلفظ العقد مضافا إلى ما ذكره حنث، وإن أطلق فلا»[1].

(و) أما (المختار عندنا) في هذه المسألة فهو القول بالتفصيل في حكم هذه الألفاظ باعتبار ما وردت فيه، وبيان ذلك: (أن ما ورد) من هذه الألفاظ (في الإثبات) نحو: «الصلاة عماد الدين»، (والأمر) نحو «فبيعوا كيف شئتم» (فهو للمعنى الشرعي) فيجب حمله عليه. (وما ورد) منها (في النهي كقوله ﷺ:

(١) انظر: حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج ١٠/ ٦٢.

«دعي الصلاة أيام أقرائك») ونظائره السابقة كنهيه ﷺ عن بيع حبل الحبلة، والملاقيح والمضامين ونحو ذلك (فهو) لفظ (مجمل) فليطلب المراد به من دليل خارجي، إن لم تصحبه قرينة تدل على ما قصد به، وتقرير وجه هذه التفرقة بين فلا حاجة إلى إطالة الكلام، وقد أورده الآمدي في الإحكام، وذو الرغبة فيه ينظره هناك.

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة السادسة.

المسألة السابعة

(مسألة) اللفظ المتردد باعتبار حاله الدلالي بين الحقيقة والمجاز هل هو مجمل؟

المقرر في هذه المسألة هو أن اللفظ ليس مجملا وأنه (إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز) (فـ)ـالأصل المتفق عليه في ذلك هو أن هذا (اللفظ) يصرف (للحقيقة) فالواجب حمله عليها ويعمل بذلك في هذا النوع من الألفاظ (إلى أن يدل الدليل) على أن لفظا ما منها لم يرد به الشارع حقيقته و(أنه أراد) به (المجاز، و)بهذا يتقرر أنه (لا يكون) لفظا (مجملا) وإنما هو لفظ ظاهر في معناه اللغوي.

وتفاهم الناس باللغة من جملته حمل مثل هذه الألفاظ على الحقيقة (كقوله) مثلا (رأيت اليوم حمارا) فظاهره أنه رأى الحيوان المعروف (و) قوله (استقبلني في الطريق أسد) كذلك فإن لفظ الأسد هنا هو الحيوان المفترس كما يقتضي ذلك ظاهر هذا القول، وعلى هذا (فـ)ـإنه (لا يحمل) لفظ الحمار (على) الشخص (البليد) ولا لفظ الأسد على الشخص (الشجاع) في هذا الكلام وما ماثله (إلا بقرينة) لفظية أو حالية (زائدة) على ما يقيان به على حقيقتهما اللغوية، (فإن لم تظهر) هذه القرينة كما في العبارتين المذكورتين (فاللفظ) الأول وهو الحمار منصرف معناه (للبهيمة) المعروفة (و)اللفظ الثاني وهو الأسد منصرف معناه (إلى السبع) الحيوان المفترس المعروف.

(و)المضي على هذا السنن في حمل الألفاظ على معانيها أمر أوجبه قانون الوضع وما يقضي به من وجوب حمل اللفظ على ما وضع له إلا لدليل يقضي بخلاف ذلك، هذا هو المسار الذي يمضى عليه في حمل الألفاظ على معانيها

وبذلك يُستفاد من القول بتمامه، فـ(ـلو أننا جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به مجملا) متوقفا في شأن المراد به لـ(ـتعذرت الاستفادة من أكثر الألفاظ) والكلام. وهذا باطل (فإن المجاز) لا يصار بمجرد التجويز العقلي له (وإنما يصار إليه لعارض) قضى بأحقية المصير إليه، وهذا العارض هو استحالة حمل الكلام على الحقيقة لوجود قرينة أوجبت تلك الاستحالة وقضت بها.

(و) هذا المسلك والحال إنما هو (في مجاز لم يغلب) استعماله في لفظ ما (بالعرف) حتى نسيت حقيقته (بحيث صار) ما يفيده بـ(ـالوضع) من معنى (كالمتروك) والمهجور الذي لا يكاد يفهم منه عند سماعه، وإنما يتبادر إلى الذهن عند سماعه معناه المجازي وهذا يجري في ألفاظ اتصفت بهذا الحال (مثل الغائط) فإنه مما غلب فيه المجاز على الحقيقة، فإنه متى أطلق تبادر معناه المجازي، وهو هذا الخارج المعتاد خروجه من دبر الإنسان، وأما معناه الحقيقي فإنه المتسع من الأرض مع طمأنينة، (و)مثله لفظ (العذرة) فإنه إذا أطلق تبادر إلى الذهن منه الخارج المذكور، وهو في الأصل فناء الدار، ولكن هذا المعنى فيه مهجور كمعنى الغائط اللغوي (فإنه لو قال) قائل: (رأيت اليوم عذرة أو غائطا لم يفهم منه المطمئن من الأرض) الذي هو معناه الحقيقي (و) كذلك لا يفهم من العذرة (فناء الدار) وإن كان هو معناه الحقيقي، وإنما لم يفهم ذلك منهما (لأنه صار كـ)ـالمعنى (المتروك) فيهما (بعرف الاستعمال) فصار مجازا عرفيا فيهما بحيث لا يحملان عليه إلا بقرينة.

(و)من المقرر المعلوم أن (المعنى العرفي كالمعنى الوضعي في حال تردد) معنى (اللفظ بينهما) فكل واحد منهما يعتبر حيث غلب واشتهر، (وليس) المعنى (المجازي كـ)ـالمعنى (الحقيقي) في الدرجة، بل المعنى الحقيقي مقدم عليه إذا تقابلا على الدوام (لكن) اللفظ (المجاز) نفسه (إذا صار) لفظا

(عرفيا كان الحكم للعرف) لأن الناطق إذا أطلق اللفظ العرفي إنما ينصرف إلى ما يدل عليه عرفا فلا يحمل على الحقيقة إلا بقرينة تدل عليها.

وقد تقرر في هذا الشأن الترتيب المشهور بين الحقائق في ألفاظ الشارع، فتقدم الحقيقة الشرعية على ما سواها، لأنها عرف الشارع، فإذا تعذر حملها على الحقيقة الشرعية فإنها تحمل على العرفية، ثم اللغوية، وقيل: تقدم الحقيقة اللغوية على العرفية.

(خاتمة جامعة)

في مواقع الإجمال وموجباته

يعني هذه (خاتمة) للكلام في مسائل المجمل (جامعة) لبيان مواضع الإجمال ومواقعه وموجباته، وفي مجرى بيان ذلك وكشف الغطاء عنه نقول:

(اعلم أن الإجمال) لا يقع في موضع واحد من القول، وإنما يقع في مواقع متعددة منه فإنه (تارة يكون في لفظ مفرد) لما يعتري معناه من احتمالين مختلفين أو احتمالات مختلفة، (وتارة يكون في لفظ مركب) مع غيره، فيكون موجب ذلك الإجمال فيه هو الاشتراك الذي يوجبه ذلك التركيب، (وتارة) يكون (في نظم الكلام) وهو ما يكون من جمع كلمة بأخرى ونظمها معها.

وتارة يكون في صورة (التصريف) للاسم إذا كان مضعفا أو معتلا فيه القلب. (و)كذلك (في حروف النسق) أي العطف، وكذلك (في مواقع الوقف والابتداء) من آي القرآن الكريم.

هذه هي مواضع الإجمال في الكلام.

(أما اللفظ المفرد) الذي عرض فيه ذلك وقام به (فـ)ـإن موجبه فيه هو الاشتراك وهو أنه (يصلح) بمقتضى دلالته وما وضع له لمعنيين مختلفين أو (لمعان مختلفة) فإذا أطلق احتمل تلك المعاني كلها ولا مرجح لبعضها على بعض فتتقابل تلك المعاني متساوية في استحقاق الحمل عليها، ويسمى اللفظ الذي هو بهذا الحال اللفظ المشترك وهو ثابت وجوده في اللغة على الصحيح، ومتداول في الخطاب بين الناس، وذلك (كـ)ـلفظ (العين) فإنه لفظ مشترك، فإذا أطلق فإنه ينصرف (للشمس) نفسها يقال: طلعت العين وغابت العين، (والذهب) يقال عليه مائة عينا، وتطلق العين على الدينار نفسه، (و)على

(العضو الباصر) وهو المشهور فيه (و)على (الميزان)؛ الذي في كتب اللغة التي راجعتها هو أن العين في الميزان هو الميل فيه، قال ابن منظور: «والعين في الميزان الميل، قيل هو: أن ترجح إحدى كفتيه على الأخرى وهي أنثى يقال ما في الميزان عين. والعرب تقول في هذا الميزان عين أي في لسانه ميل قليل، أو لم يكن مستويا» -وعلى كل فإنه كما يطلق لفظ العين على ما ذكر يطلق على أشياء أخرى، ومنها: عين الماء-العين الجارية-، والسحاب ما أقبل عن القبلة، ومطر أيام لا يقلع، وغير ذلك من معاني هذه اللفظة -العين- وهذا الذي قام بها من الاشتراك هو موجب الإجمال فيها كما تقدم ذكر ذلك.

(و)قد يكون الإجمال هذا كذلك في لفظ (يصلح لمتضادين) وذلك (كالقرء) بفتح القاف وضمها فإنه يقال (للطهر) من الحيض كما يطلق على (الحيض) أيضا (و) مثله من حيث صلاحيته للضدين (الناهل) فإنه يقال (للعطشان) وهو من قام به العطش، (و)كذلك يطلق على (الريان) وهو من قام به الرِّي وهو ضد العطش.

(و)كما يكون الإجمال فيما ذكر يكون كذلك فيما (قد يصلح للمتشابهين بوجه ما) كالتشابه في الشكل الحسي والمعنوي (كالنور) إذا قيل (للعقل) لأنه يستضاء به ولـ(ـنور الشمس) وهو ضياؤها.

(و)يجري هذا أيضا فيما (قد يصلح للمتماثلين) في الجنسية مثلا (كالجسم) إذا قيل (للسماء) وهو كل ما علاك (والأرض و) مثل ذلك المتماثلان في النوعية مثل (الرجل) إذا قيل (لزيد وعمرو) مثلا علمَي شخصين (وقد يكون) هذا اللفظ (موضوعا لهما) وضعا أصليا على وجه التساوي بينهما (من غير تقديم) لأحدهما من حيث وضعه (ولا تأخير) لأحدهما من حيث وضعه عن الآخر، كما في القرء والناهل، فكل واحد منهما وضعه أصلي، (و)قد يكون

هذا اللفظ (مستعارا) أي مأخوذا على سبيل الاستعارة (لأحدهما) أي لأحد المعنيين من الآخر (كقولك الأرض أم البشر) يقال ذلك لأن البشر خلقوا من الأرض، ومن المعلوم أن لفظ الأم مستعار هنا (فإن) لفظ (الأم وضع اسما للوالدة) الحقيقية (أولا) فالأم هي من قامت بها صفة الولادة حقيقة، وقد استعيرت للأرض فهي منقولة بذلك عن أصلها المذكور.

(و) كما يجري هذا في الألفاظ المستعارة في اللسان يجري (كذلك) في الألفاظ المنقولة شرعا من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية ومن ذلك (اسم المنافق) فإنه لغة: صفة لليربوع لأنه يتخذ له جحرين: أحدهما يسمى «النافقاء» والآخر يسمى «القاصعاء» فإذا دخل أحدهما وطلب فيه خرج من الآخر الذي أخفاه، فهو يدخل في النافقاء ويخرج من القاصعاء، أو يدخل في القاصعاء ويخرج من النافقاء.

وفي العرف الشرعي هو من يظهر الإيمان ويبطن الكفر، فهو شبيه بهذا الضب فإن المنافق يدخل في الإسلام بظاهره ويخرج منه بباطنه.

(و)مثله (الكافر) فإنه في اللغة الساتر للشيء المغطي له، وفي الشرع من أنكر أن الله تعالى هو ربه وخالقه وإلهه، وسمي كافرا لأنه بهذا الحال الذي هو عليه قد كفر أي ستر نعم الله عَزَّوَجَلَّ، ونعمه آياته الدالة على توحيده تلك الآيات التي أبانت لذوي التمييز أن خالقها واحد، لا شريك له، وكذلك إرساله الرسل بالآيات المعجزة والكتب المنزلة والبراهين الواضحة نعمة منه ظاهرة، فمن لم يصدق بها وردها فقد كفر نعمة الله أي سترها وحجبها عن نفسه.

وبهذا الوجه استعير لفظ الكافر للدهري والمشرك وما ماثلهما في جحد ألوهية الله تعالى وربوبيته، أو وجوده سبحانه فهو لفظ مستعار لهذا الصنف من الناس منقول إليه، (و)كذلك لفظ (الفاسق) فإنه منقول عن معناه -وهو ما

خرج من الرطب من قشرها- إلى معناه الشرعي وهو العاصي التارك لأمر الله تعالى الخارج عن طريق الحق.

(و) هكذا لفظ (الصوم) فإنه منقول عن مطلق الإمساك عن أي شيء وهو معناه اللغوي إلى إمساك مخصوص وهو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع في زمان مخصوص وهو النهار، (والصلاة) كذلك فإنها في اللغة الدعاء، وفي الشرع عبادة مخصوصة بهيئة مخصوصة معينة، فجميع ما ذكر من الألفاظ لم يبق في العرف الشرعي على معناه اللغوي (فإنه) قد (نقل في الشرع إلى) هذه الـ(ـمعانـ)ـي التي ذكرت، (و) مع ذلك فإنه (لم يترك المعنى الوضعي) له (أيضا) فهو لم يهجر بالكلية بل ما زال يراد به معناه في اللسان متى قصد به ذلك.

هذا ما تأتى ذكره في الإجمال الوارد في اللفظ المفرد وقد تبين لك أن موجبه هو الاشتراك في مدلول اللفظ ومعناه.

(وأما) الإجمال الذي قد يكون في لفظ -أي قول- مركب فإنه الذي يحصل بسبب (الاشتراك) الذي يكون واردا على القول (مع حصول التركيب) الذي (معناه أن يركب اللفظ مع غيره) فيكون ذلك موجبا للاشتراك الذي يترتب عنه الإجمال. وقد ورد ذلك في بعض النصوص الشرعية (كقوله تعالى: «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح») فمرجع الضمير في (بيده) يحتمل أن يكون هو الزوج ويحتمل أن يكون هو ولي المرأة، ولذلك (فإن جميع هذه الألفاظ) التي هي عقدة النكاح، ومن هي بيده، وكذلك الضمير (مرددة بين الزوج والولي)، فهل هو الزوج، فيكون المراد بعقدة النكاح ما بعد العقد، أو هو الولي فيكون المراد بها ما قبل العقد، ولذلك اختلف في تعيينه فقال الشافعي بأنه الزوج، وقال مالك بالثاني. هذا ما يتعلق بالإجمال بمقتضى التركيب.

وأما الإجمال الذي بحسب نظم الكلام، فالذي يظهر لي في شأنه هو أنه الكلام المنظوم من كلمتين أوجبت إحداهما الإجمال في سائره لانبهام المعنى المراد بها، ويصح أن يمثل لذلك بقوله ﷺ: «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام» فمقتضى هذا الحديث أنه لا مساواة بين المسجد الحرام وغيره من باقي المساجد الأخرى، لكن هل هو مساو للمسجد النبوي أو هو أفضل منه، أو أنقص منه؟

هذا ما ظهر لي في تقرير معنى قول المصنف: (نظم الكلام) الذي تقدم ذكره والتمثيل له، ويمكن أن يكون قوله (والتصريف) تفسيرا له فيفسر الكلام حينئذ بالكلمة، وهذا غير مستبعد لأن المصنف لم يبين مراده بنظم الكلام هذا، ولم يخصصه بالكلام في مجرى تفصيله وبيانه لمواقع الإجمال هذه -كما ترى-. هذا ما يتعلق بقوله: « نظم الكلام» وما ظهر من معنى له.

(وأما) اللفظ الذي يحصل فيه الإجمال (بحسب التصريف) والإعلال (فـ)ـهو كل لفظ يحتمل بصيغته معنيين مختلفين أو أكثر (كالمختار) فإنه يقال (للفاعل والمفعول) وظرفي الزمان والمكان الميمِيّيْن، ومثله المصطفى، وكذا الفعل المضارع المعل المضعف نحو «تضارّ»؛ فإنه يحتمل الإسناد إلى الفاعل -وبذلك يكون مكسور الراء- كما يحتمل الإسناد إلى نائب الفاعل -فتكون راؤه مفتوحة-، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ فقد اختلف في هذا الفعل من حيث ما يحمل عليه من الإسناد إلى الفاعل، أو إلى نائبه، والجمهور على الجمع لما فيه من صيغة الاشتراك. قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ المعنى: لا تأبى الأم أن ترضعه إضرارا بأبيه أو تطلب أكثر من أجر مثلها، ولا يحل للأب أن يمنع الأم من ذلك مع رغبتها في الإرضاع، هذا قول جمهور المفسرين.

وقرأ نافع وعاصم وحمزة والكسائي «تضار» بفتح الراء المشددة وموضعه جزم على النهي، وأصله لا تضارر على الأصل، فأدغمت الراء الأولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين، وهكذا يفعل في المضاعف إذا كان قبله فتح أو ألف، تقول: عض يا رجل، وضار فلانا يا رجل. أي لا ينزع الولد منها إذا رضيت بالإرضاع وألفها الصبي.

وقرأ أبو عمرو وابن كثير وأبان بن عاصم وجماعة «تضار» بالرفع عطفا على قوله: «تكلف نفس» وهو خبر والمراد به الأمر. وروى يونس عن الحسن قال يقول: لا تضار زوجها، تقول: لا أرضعه، ولا يضارها فينزعه منها وهي تقول: أنا أرضعه.

ويحتمل أن يكون الأصل «تضارر» بكسر الراء الأولى، ورواها أبان عن عاصم، وهي لغة أهل الحجاز فـ«والدة» فاعله، ويحتمل أن يكون «تضارر» فـ«والدة» مفعول ما لم يسم فاعله».[1]

هذا بيان الإجمال في هذا اللفظ الذي كان الإجمال فيه بالتصريف.

(وأما الذي) يحصل فيه الإجمال (بحسب نسق الكلام) وعطف بعضه على بعض (فـ)ـيكون ذلك القول المعطوف -لانبهام معناه- هو موجب الإجمال في ذلك وسببه، وذلك (كقولك: كل ما علمه الحكيم فهو كما) أي كالذي (علمه فإن قولك فهو كما علمه) مرجع الضمير فيه الذي هو لفظ (هو) منبهم لأنه (متردد بين أن يرجع إلى كل ما) فيكون معناه كل ما علمه فهو باق على حاله الذي علمه عليه لم يتغير إذ هو كما علمه (وبين أن يرجع إلى الحكيم) فيكون كل ما علمه مثله في الشكل والصفات مثلا (حتى) إنك (تقول والحكيم يعلم الحجر) ويعرفه (فهو إذا كالحجر) في قسوة -مثلا-.

---

(١) تفسير القرطبي، ٣/ ١٦٧.

(و) هكذا (قد يكون الإجمال) أيضا (بحسب) تعارض احتمالي أرجحية (الوقف والابتداء) في بعض الآي من القرآن الكريم فإن وقع الوقف على بعض آية من تلك الآي أفادت معنى، وإن وقف على بعض آخر منها حصل منها معنى آخر غيره (فـ)ـعلى سبيل المثال الذي يتبين به ذلك (أن الوقف على) كلمة (السماوات في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾) كما ذهب إلى ذلك ابن جرير الطبري (له معنى) وهو أنه تعالى معبود بحق في السماوات. ثم يكون ما بعد ذلك كلاما مستأنفا، وهذا المعنى (يخالف) المعنى الذي يكون لهذه الآية لو وقع (الوقف على الأرض و) بذلك يقع (الابتداء) حينئذ (بقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ وهذا الوجه -وهو الوقف على الأرض- هو الذي عليه جمهور أهل التفسير وإن اختلفوا في معنى هذه الآية. قال ابن كثير: «اختلف مفسرو هذه الآية على أقوال بعد اتفاقهم على تخطئة قول الجهمية:

الأول: قول القائلين بأنه -تعالى عن قولهم علوا كبيرا- في كل مكان؛ حيث حملوا الآية على ذلك، فأصح الأقوال أنه المدعو الله في السموات وفي الأرض، أي: يعبده ويوحده ويقر له بالإلهية من في السموات ومن في الأرض، ويسمونه الله، ويدعونه رغبا ورهبا، إلا من كفر من الجن والإنس، وهذه الآية على هذا القول كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾، أي: هو إله من في السماء وإله من في الأرض، وعلى هذا فيكون قوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ خبرا أو حالا.

والقول الثاني: أن المراد أن الله الذي يعلم ما في السماوات وما في الأرض، من سر وجهر. فيكون قوله: ﴿يَعْلَمُ﴾ متعلقا بقوله: ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ تقديره: وهو الله يعلم سركم وجهركم في السماوات وفي الأرض ويعلم ما تكسبون.

والقول الثالث: أن قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ وقف تام، ثم استأنف الخبر فقال: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ وهذا اختيار ابن جرير».[1]

(و) مثل قوله تعالى المذكور من حيث ما ذكر من اختلاف معناه باعتبار موضع الوقف منه المذكور (قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾) فإن معناه من غير وقف على قوله تعالى ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (يخالف) معناه إذا وقع (الوقف على قوله) سبحانه ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وكلا الوجهين جائز (وذلك لتردد الواو) في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ (بين) كونه واو (العطف) وبذلك لا يكون الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (و) كونه واو (الابتداء) المعروف في علم النحو بواو الاستئناف، وبهذا يكون الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، لأن ما بعده كلام مستقل عما قبله في الحكم.

وقد ذكر مفسرو هذه الآية جريان الوجهين المذكورين في هذه الآية قال الطبري: «واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، وهل «الراسخون» معطوف على اسم «الله»، بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه، أمْ هم مستأنَفٌ ذكرهم، بمعنى الخبر عنهم أنهم يقولون: آمنا بالمتشابه وصدّقنا أنّ علم ذلك لا يعلمه إلا الله؟

فقال بعضهم: معنى ذلك: وما يعلم تأويل ذلك إلا الله وحده منفردًا بعلمه. وأما الراسخون في العلم، فإنهم ابتُدئ الخبر عنهم بأنهم يقولون: آمنا بالمتشابه والمحكم، وأنّ جَميع ذلك من عند الله».

ثم قال: «وقال آخرون: بل معنى ذلك: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، وهم مع علمهم بذلك ورسوخهم في العلم يقولون: «آمنا به كلّ من عند ربنا»».

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٣/ ١٤٤.

ثـم قـال: «قـال أبو جعفـر: والصواب عندنـا في ذلك أنهـم مرفوعون بجملة خبرهـم بعدهـم وهـو: «يقولـون»، لمـا قـد بينـا قبل مـن أنهـم لا يعلمـون تأويل المتشـابه الـذي ذكـره الله عَزَّوَجَلَّ في هـذه الآية، وهو فيما بلغنـي مع ذلك في قراءة أبيّ: «وَيَقُـولُ الرَّاسِـخُونَ فِي الْعِلْمِ» كمـا ذكرناه عن ابن عباس أنـه كان يقرأه. وفي قراءة عبد الله: «إِنْ تَأْوِيلُهُ إِلا عِنْدَ اللهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ».اهـ[1].

وعلى كل فإن هـذه الآية فيهـا إجمال والذي أوجب هـذا الإجمال هنا هو «الواو» كما ترى لاحتمال كونه واو العطف وكونه واو الاستئناف.

وكما يكون عنه الإجمال وهو بهذا الحال يكون الإجمال عنه أيضا إذا تردد بين أن يكـون جامعـا بيـن الصفات -بحيث تكـون كل صفة من تلك الصفات مستقلة عـن الأخرى فتكـون كل واحدة منهمـا أو منها محمـولا؛ أيْ خبرا عن المبتـدأ باستقلال- وأن يكـون جامعا للأجـزاء -بحيث يكـون مجموع الأجزاء بجملتـه هـو المحمـول-، فـإذا حملته على أحـد هذين الاحتماليـن كان الكلام صادقـا وإذا حملتـه علـى الآخـر كان كاذبـا (ولذلك قد يصدق قـولك: الخمسـة زوج وفـرد) إذا جعلـت الزوج والفرد جزئي الخمسـة، وبذلك تكـون الـواو مما وقـع بـه عطـف الأجـزاء، (أي هـو) أي الخمسـة (اثنـان وثلاثـة) مركـب منهمـا، فهو جزآه (و) كذلـك (يصدق قولك الإنسـان حيوان وجسـم) وأنـت تقصد أنه مركـب منهمـا، فهمـا مقوماه، (لأنه) في حقيقة الأمر (حيوان وجسـم أيضا) كما أن الخمسـة فـرد وزوج بالمعنـى المتقدم، (ولا يصدق قولك: الإنسـان حيوان وجسـم) وأنـت تريـد أن كل واحـد منهمـا منفـك عـن الآخـر، بحيـث يمكـن أن يكـون محمولا للإنسـان بدون الآخـر، (و) كذلك (لا) يصدق (قولـك الخمسـة زوج وفـرد) وأنـت تريد اتصافهما بالوصفين معا كل منهما على حدة. وإنمـا لم

---

(١) تفسير الطبري، ت. شاكر ٦/ ٢٠١.

يصدق قولك «الإنسان حيوان وجسم» (لأن الإنسان ليس بحيوان وجسم) على سبيل الاستقلال كما ذكرنا. وفي هذا القول نظر إذ يمكن أن يقال بأن الإنسان جسم من وجه لأنه مركب، أو لأنه ذو عمق وطول وعرض، فيصدق عليه أنه جسم حقيقة وهو كذلك من وجه آخر حيوان، لأنه نام حساس متحرك بالإرادة، فيصدق عليه الأمران معا بموجب هذين الاعتبارين، وبذلك فإن هذا القول -المثال- سواء جعلت فيه الواو عاطفة للأجزاء أو للصفات صادق فتأمل.

وأما قولك: الخمسة زوج وفرد، وأنت تريد اتصافها بالوصفين فإنه غير صادق، إذ (ليست الخمسة زوجا وفردا أيضا)، وإنما هي فرد فقط، وكلا الاحتمالين قد يرد في هذه الأمثلة ونحوها، (وذلك لأن الواو) كما ذكرنا تحتمل إفادة (جمع الأجزاء) والدلالة على ذلك، و(تحتمل) كذلك (جمع الصفات) بعضها إلى بعض في حق الموصوف بها.

(و)هكذا يمضي حكم هذا الواو في إفادة الإجمال، فإنك (كذلك تقول: زيد طبيب بصير) ثم إن قولك هذا: قد (يصدق) في حق زيد هذا (وإن كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطب) فليس بصيرا به، (ولكن) إنما يصدق هذا إن قيل إنه (بصير) بشيء آخر، كأن يكون بصيرا (بالخياطة) مثلا، وعلى كل (فـ ـإن الواو قد أوجبت الإجمال في هذا القول وكسته ثوبه، لأنه (يتردد) لفظ (البصير) فيه (بين أن يراد به البصير بالطب) القوي المعرفة به، (أو يراد به وصف) منفصل عن أمر الطب (زائد في نفسه) متعلقه شيء آخر كالخياطة أو الحرب أو غير ذلك.

وبعد أن انتهى بنا الكلام إلى بيان حال هذا المثال وصورة الإجمال فيه، يتحصل الوفاء بالتمثيل لما ذكر من ضروب الإجمال وبيانها، فلم يبق من

ذلك ما يحتاج إلى التمثيل له، (فهذه أمثلة مواضع الإجمال) المذكورة قد سيقت وبينت صور الإجمال فيها، (و) بهذا يكون (قد تم القول في) شأن اللفظ (المجمل) ومسائله وأسبابه.

(و) أنت خبير بأنه يقع (في مقابلته) تقابل العدم والملكة اللفظ (المبين)، الذي لا يعتريه انبهام في معناه ولا خفاء في المراد به، (فـ)ـلنصر إلى الكلام فيه ومسائله وما يتعلق بذلك، و(لنتكلم) أولا (في البيان) من حيث ما انطوى فيه من مواضع النظر (وحكمه) الذي يجري عليه، كجواز تأخيره (وحده) وتعريفه قائلين -وبالله التوفيق-:

(القول في البيان والمبين)

أي هذا الذي نسوقه الآن أولا، هو (القول في) بيان معنى (البيان) والمراد به هنا ومسائله وفي شأن (المبين) وأحواله، وفي سبيل تحصيل ذلك والسعي إليه وإبدائه نقول:

(اعلم أنه قد جرت عادة الأصوليين)، ومضى عرفهم في مؤلفاتهم الأصولية (برسم) ووضع (كتاب في البيان) كما جرى على ذلك إمام الحرمين في البرهان.

(و) هذا أمر -وهو تخصيص هذا الموضوع بكتاب- لا حاجة إليه، وإن مضينا عليه في كتاب «المنخول»، وإنما قلنا بأنه لا حاجة إلى ذلك لأنه (ليس النظر فيه) أي في البيان (مما يستوجب أن يسمى كتابا) مستقلا، وعلى كل (فالخطب) أي الأمر والشأن المتعلق ببيانه وإظهار مضامينه (يسير) قليل، (والأمر) الذي تعلق به غرضنا فيه وهو ما ذكر من البيان له والإظهار لمضامينه (قريب)، فلا يحتاج إلى أن يعقد له كتاب مستقل، إذ هذا لا يصار إليه إلا في الموضوع الذي يقتضي حال بيانه تطويل الكلام، لتشعب القول فيه إلى شعب كثيرة، وقد يكون موضوعا مستقلا بنفسه ككونه أصلا من أصول هذا العلم مثلا، وهذا كله لا يجري في حق هذا الموضوع، فالكلام على ما أورده عليه المصنف قليل، ثم إنه ليس إلا من عوارض الأقوال كالإجمال، (و)بذلك (رأيتُ) أن (أولى المواضع به) من حيث ذكره وإيراده هو (أن يذكر عقيب المجمل) لما بينهما من المقابلة الوجودية، (فإنه) أي المجمل يحتاج و(يفتقر إلى البيان) حتى يفهم معناه ويدرك المراد به كما هو معلوم.

وهذا الذي ذكره المصنف من أن أمر البيان هذا سهل قد ردّه الزركشي **وقال: «وأمره** ليس بالسهل فإنه من جملة أساليب الخطاب بل هو من أهمها، **ولهذا صدر به الشافعي** كتاب الرسالة».

هذا بيان ما يتعلق بشأن ما يترجم به على هذا الموضوع -البيان والمبين- والموضع الذي ينبغي أن يورد فيه ذكره.

(و) أما (النظر) العام الشامل لبيان حاله ومسائله ومضامينها والذي سيساق الآن، فإنه سيكون في المواضع التي يتحقق بالنظر فيها ذلك ويحصل.

وأول هذا النظر سيكون (في حد البيان) وتعريفه.

(و)ثانيه في (جواز تأخيره)؛ أي تأخير البيان.

(و)ثالثه في (التدريج في إظهاره)، أي إظهار البيان وتنزيل ما يقع به من النصوص الشرعية.

(و)رابعه (في طريق ثبوته) وحصوله، (فهذه) كما ترى (أربعة أمور) هي مواضع هذا النظر، ولبيانها ونشر ما انطوى فيها من معارف (نرسم) ونضع (في كل واحد منها مسألة) يترجم بعنوانها عليه، ثم تنشر فيها مادته المعرفية وتبسط، ويكشف الغطاء عنها، فهي إذن مسائل أربع فلنصر إلى إيرادها.

المسألة الأولى:
(مسألة في حد البيان)

أي أن هذه المسألة وهي المسألة الأولى من هذه المسائل، هي مسألة مرسومة وموضوعة (في) بيان (حد البيان) وإيضاحه، وفي كشف الغطاء عن ذلك نقول:

(اعلم أن البيان) هنا هو (عبارة عن أمر) دليل، وهو قد يكون قولا، وقد يكون فعلا، أو قد يكون تقريرا، أو رمزا أو إشارة من النبي ﷺ إذا كان البيان شرعيا (يتعلق بالتعريف) لأمر مبهم في الخطاب الشرعي، (و) بـ(ـالإعلام) والإخبار بأمر مبين لدليل شرعي، أو أمر تطلب معرفة حكمه، وهذا الأمر

مطلبه ما يحصل به ويتحقق من الدليل والحجة ككل أمر علمي، (وإنما يحصُل) هذا الذي ذكر من التعريف (والإعلام بدليل) مفيد لذلك، وهو الأمر المذكور، (والدليل) بمقتضى حاله (محصّل للعلم) ومفيد له، وبهذا (فـ)ـإنه تحصل (ههنا) في بيان هذا التعريف وحقيقته (ثلاثة أمور): أحدها (إعلام) وإخبار بحصول هذا الأمر -البيان-، (و)ثانيهما (دليل يحصل به) ويقع ذلك (الإعلام، و) ثالثها (علم يحصل من) ذلك (الدليل)، هذا متضمن أمر البيان هذا. والمصنف -كما ترى- جعل البيان هو الدليل وحده به.

ومن المعلوم أنه قد اختلف في تحديده وتعريفه، (فمن الناس) كالصيرفي شارح الرسالة (من جعله عبارة عن التعريف) والتحديد نفسه (فقال في حده: إنه إخراج الشيء من حيز) أي موقع ومحل (الإشكال) والانبهام، (إلى حيز) موقع ومحل (التجلي) أي الظهور والانكشاف، قال الزركشي: «وقال القاضي في مختصر التقريب: وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي، وقال القاضي أبو الطيب الطبري: إنه الصحيح عندنا لأن كل ما كان إيضاحا لمعنى وإظهارا له، فهو بيان له، واعترضه ابن السمعاني بأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وللصيرفي منع ذلك.

ونقض أيضا بالنصوص الواردة في الحكم المبتدأ من غير سبق إشكال، فإنه ربما ورد من الله تعالى بيان لم يخطر ببال أحد. ويخرج منه بيان المعدوم فإنه لا يقال عليه شيء، وبيان المعلم لمن لا يفهم عنه لقصوره. ولعله يمنع تسمية ما كان ظاهرا ابتداء بيانا»[1].

(ومنهم من جعله عبارة عما) أي عن الشيء الذي (به تحصل المعرفة فيما)، أي في الأمر الذي (يحتاج فيه إلى المعرفة) أيا كان (وأعني) بقولي:

(١) البحر المحيط ٣/ ٤٧٨.

«فيما يحتاج فيه إلى المعرفة» (الأمور التي ليست ضرورية) من حيث العلم بها ومعرفتها، (و)هذا الذي تحصل به هذه المعرفة (هو الدليل)، ومن رآه عبارة عن هذا الذي ذكر عرفه على وفاق ذلك (فقال في حده: إنه الدليل الموصل) أي الذي من شأنه أن يوصل (بصحيح النظر فيه إلى العلم) المطلوب دركه (بما هو دليل عليه) على وجه الخصوص، والنظر الصحيح في الدليل هو أن يكون فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك العلم المطلوب.

(و)هذا الحد للبيان (هو) الذي وقع عليه (اختيار القاضي)، وإمام الحرمين والرازي والآمدي وأكثر المعتزلة؛ كأبي هاشم والجبائي وأبي الحسين، وتقدم ذكر أنه مذهب المصنف.

(ومنهم من) لاحظ أنه نفس العلم أو الظن الحاصل من الدليل، وبناء على ذلك (جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشيء) في النفس وحصوله فيها بينا متجليا لا خفاء به ولا انبهام، (فكأن البيان عنده والتبيّن) شيء (واحد)، وهذا الحد هو لأبي عبد الله البصري المعتزلي كما قال الزركشي. ثم قال: إن أبا الحسين البصري حكى عن أبي عبد الله هذا بأنه حده بأنه: العلم الحادث، لأن البيان هو ما به يتبين الشيء، والذي به يتبين هو العلم الحادث. وقال: ولهذا لا يوصف الله سبحانه بأنه مبين لما كان علمه لذاته لا بعلم حادث.[1]

هذه هي أقسام ما ذكر من هذا التعريف -تعريف البيان- (ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام)، لصحة انطباقه وصدقه عليه، (إلا أن الأقرب) من هذه الأقسام (إلى اللغة) من حيث دلالة ألفاظه لأن البيان في اللغة هو الإيضاح والإظهار، وكذلك هو أقرب (إلى المتداول بين أهل العلم) في كتبهم وما يقصدونه من معنى حين يبوحون بهذا اللفظ -البيان- هو (ما ذكره

(١) البحر المحيط ٣/ ٤٧٨.

القاضي) وقد سبق بيانه، وإنما كان هذا الذي ذكره القاضي بهذا الحال (إذ يقال) في اللسان (لمن دل غيره على الشيء) وسدده إليه: (بينه له و)يقال أيضا: (هذا بيان منك)؛ أي دليل وقد أتيت به تاما كاملا وأوضحته غاية الإيضاح، (ولكنه لم يتبين)، أي لم يتضح ولم يظهر لغيرك، كما يقال هذا بيان حسن إشارة إلى الدليل المذكور، وإن لم تحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع، ولا حصل به تعريفه ولا حصل به إخراج المطلوب من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي، (و)الأصل في الإطلاق الحقيقة، فالبيان يطلق على ما من شأنه تحصيل المعرفة بالمطلوب، (قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ وأراد به) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (القرآن)، كما ذكر ذلك المفسرون -ومنهم ابن كثير في تفسيره- لهذه الآية.

(و) بناء (على هذا) التفسير والتعريف للبيان، (فـ)ـإن (بيان الشيء) قد يحصل بكل شيء يبينه، وبذلك فإنه (قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح) بين أهل المخاطبة بها، (فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه) هذه (المواضعة وبمدلولات هذه العبارات) ومعانيها، (و)كما يكون البيان بالقول (قد يكون بالفعل)، لكن وقوع البيان بالقول لا خلاف فيه، أما وقوعه بالفعل فإنه محل خلاف، فالجمهور على أنه يقع بيانا خلافا لأبي إسحاق المروزي من الشافعية والكرخي من الحنفية. وشرط المازري الإشعار به من مقال أو قرينة حال، وإلا لم يحصل للمكلف البيان. ثم إن البيان بالفعل إنما يقع إذا لم يكن هناك قول يصلح للبيان، وإلا لم يرجع إلى الفعل، لأن القول هو الأصل في البيان، وسيرد مزيد من القول على هذا الأمر في مجرى الكلام على الأفعال النبوية.

(و) كذلك كما يقع البيان بالقول يقع بالكتابة (والإشارة والرمز)، ولا خلاف في ذلك (إذ الكل دليل ومبين) كما صرح به ابن السمعاني وغيره، (ولكن) من جهة التسمية (صار) لفظ البيان (في عرف المتكلمين مخصوصا بـ)ـالبيان، الذي يحصل (بالدلالة) البيانية التي تكون (بالقول، فيقال) في ذلك

مثلا: (له بيان حسن، أي كلام) حسن (رشيق) أي جميل ومتناسق (الدلالة على المقاصد) والأغراض المعرفية المراد بيانها به.

(و)إذا علمت هذا كله واستوعبته فـ(ــاعلم) كذلك (أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد) كيفما كان، (بل) شرطه الوجودي الذي يتقوم به هو (أن يكون بحيث إذا سمع) إن كان مما يسمع، أو رئي إن كان مما يرى (وتؤمل) نظر فيه نظر استفادة، (وعرفت) أي ثمرته الدلالية -أي مدلوله- التي تقررت له بـ(ــالمواضعة) والاصطلاح، (صح أن يعلم به) ما يعلم به سواء تؤمل أو لم يتأمل، سواء حصل به التبيين بعد تأمله أو لم يحصل، فالمدار في كون شيء ما بيانا هو صحة إفادته للتبيين وإمكان ذلك فيه.

(ويجوز أن يختلف الناس في تبين ذلك) الذي يتبين به (وتعرّفه) أي معرفته منه. وأسباب هذا الاختلاف كثيرة منها ما يرجع إلى حال البيان نفسه إذا تعارضت فيه الاحتمالات، وتقابلت في فهمه الظنون الفقهية مثلا، ومنها ما يرجع إلى المتأمل فيه إذ قد تكون له أصول وقواعد عقدية أو غيرها يحكمها في حمل النصوص على ما يرى أنه مدلولاتها الحقيقية الصحيحة.

(و) كما أنه ليس من شرط البيان أن يحصل به التبيين لكل أحد، كذلك (ليس من شرطه) الوجودي (أن يكون بيانا للشكل) الملتبس معناه فقط، بل كل ما يكون به التبيين فهو بيان سواء كان بيانا لأمر مشكل أو لا، (لأن النصوص المعربة عن الأمور) أي المبينة المعرفة لها (ابتداء) هي كذلك (بيان، وإن لم يتقدم فيها) -أي تلك الأمور التي بينتها- (إشكال) عام أو خاص، (وبهذا) وهو أن البيان يشمل ما كان دالا على حكم بدءا من غير سابق إشكال (يبطل قول من حده: بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي) والوضوح؛ لأنه حد غير جامع، (فـ)ــإن (ذلك) البيان الذي حده

وعرفه به ما هو إلا (ضرب) أي نوع (من البيان، وهو بيان المجمل) فقط، فلم يدخل في هذا الحد سواه، فكان بذلك غير جامع كما تقدم ذكر ذلك، ومن شرط الحد أن يكون جامعا مانعا، وقد انتقد هذا الحد كذلك من جهة أن فيه تجوزا وزيادة؛ أما التجوز ففي لفظ الحيز، فإنه حقيقة في الجوهر دون غيره، وأما الزيادة فلما فيه من الجمع بين الوضوح والتجلي، وأحدهما كاف عن الآخر، والحد مما يجب صيانته عن التجوز والزيادة.

(و) إذا علمت هذا وأدركته فـ(اعلم) كذلك (أن كل) قول (مفيد) حكماً أو بيانا لحقيقة وهو (من كلام الشارع و)مثله (فعله وسكوته) أي تقريره لأمر فعل أمامه أو فعل في زمانه وهو عالم به، كعلمه بأن الكفار كانوا يعقدون في الأسواق وغيرها العقود والصفقات وهو ساكت عن ذلك، (و) كذلك (استبشاره) بأمر ما وفرحه به (حيث يكون دليلا)، وهذا يصح أن يمثل له بخبر مجزز المدلجي، فقد روى البخاري وغيره عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنهَا أنها قالت: «دخل رسول الله ﷺ يوما مسرورا تبرق أسارير وجهه، فقال: أي عائشة ألم تريْ أن مُجَزِّزاً المدلجي رأى زيدا وأسامة قد غَطيا رؤوسهما بقطيفة، وبدت أقدامهما، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض؟» فإنه في ظاهره دليل على أن القيافة مشروعة، واستبشاره وسروره ﷺ هذا هو معناه على ما يبدو، فإنه دليل وحجية إذ لا يسره ما ليس مشروعا، وسيأتي الكلام على ذلك في أثناء الكلام في تقريره بعد ذكر الأفعال.

(و) مثل ذلك (تنبيهه) ﷺ (بفحوى الكلام) وإشارته (على علة الحكم) وعبارة ابن النجار: «أن يستدل الشارع استدلالا عقليا، فتبين به العلة أو مأخذ الحكم أو فائدة ما»[1]، (كل ذلك بيان لأن جميع ذلك دليل) يتمسك به في

(١) شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٤٧.

إثبات الأحكام ورفع الإجمال والإشكال، (وإن كان بعضها) لا (يفيد) إلا (غلبة الظن) فقط، (فهو من حيث إنه يفيد) ما تقرر في حقه بالأدلة الشرعية من (العلم بوجوب العمل) به (قطعا) وجزما (دليل وبيان) شرعي، (وهو) في ذلك (كالنص) الذي يفيد العلم، فكلاهما دليل وبيان، وخاصة إذا ورد شيء من ذلك في بيان المجمل، ومحتملاته بالفرض متساوية، فأدنى مرجح يحصّل بيانا محافظة على المبادرة إلى الامتثال وعدم إهمال الدليل.

(نعم، كل ما لا يفيد علما ولا ظنا ظاهرا) غالبا على النفس (فهو مجمل، و)بذلك فـ(ـهو ليس ببيان) ولا دليل، (بل هو) نفسه (محتاج إلى البيان) والدليل الذي يرفع عنه ما قام به من إجمال وإشكال، ثم إنه بعد رفع ذلك عنه قد يصير بيانا ودليلا.

هذا وإن البيان القولي -كما هو معلوم- فإن أتى بصيغة الخصوص حمل على مقتضاه، وإن أتى بصيغة العموم؛ فإن (العموم يفيد ظن الاستغراق) والشمول ويدل عليه، بحيث إذا أطلق أفاد ظن استغراق حكمه لكل ما اندرج تحته من أفراد، وذلك (عند القائلين به) أي بالعموم الذين يقولون: إن العموم له ألفاظ موضوعة له، وهي هذه الألفاظ التي تفيده وتدل عليه في اللسان، وهي مفيدة لهذا الظن، ولا تفتقر إفادتها ذلك إلى قرائن تعضدها في ذلك، (لكنه) أي لكن العموم (يحتاج إلى البيان) الذي يرفع مرتبته الدلالية، (ليصير) ذلك (الظن) الذي يكون عنه (علما فيتحقق) بذلك ويثبت على قطعِ ذلك (الاستغراق)، كما يحتاج كذلك إلى البيان ليلغى ويزال هذا الذي ظن فيه من الشمول والاستغراق، وبذلك فإن العموم المظنون بإفادة اللفظ له يحتاج إلى بيان يتبين به أنه متحقق ثابت على قطع، (أو يتبين) به (خلافه فيتحقق الخصوص) ويثبت مقطوعا به في ذلك.

(و) كما يحتاج العموم إلى هذا البيان كذلك (الفعل)، فإنه (يحتاج) هو أيضا (إلى بيان يتقدمه) وهو يدل على (أنه) أي على أن هذا الفعل (أريد به بيان) ما قضى به (الشرع) في أمر معين. وإنما احتاج الفعل لهذا البيان (لأن الفعل لا صيغة له) تدل على معنى معين فيه، فلا يتأتى فهم المراد به إلا بدليل يبينه ويعينه، وظاهر قول المصنف هذا يوهم أن الفعل لا يعد بيانا مستقلا بنفسه.

وهذا الأمر قد أشار إليه الزركشي ثم قال: «إن الصفي الهندي أوّل هذا الكلام، وقال: قول الغزالي وغيره: «إن البيان مخصوص بالدليل القولي» المراد منه التسمية اصطلاحا، كما في العموم بناء على الغالب من كون البيان قولا، لا في حقيقة ما يقع به البيان، ولا في جوازه».(١)

هذا ما يتعلق بقول المصنف هذا.

وفي «المحصول»: «واعلم أنه لا يعلم كون الفعل بيانا للمجمل إلا بأحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده.

وثانيها: أن يعلم بالدليل القطعي، وهو أن يقول: هذا الفعل بيان لهذا المجمل، أو يقول أقوالا يلزم من مجموعها ذلك.

وثالثها: بالدليل العقلي وهو: أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به، ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له، ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان للمجمل، وإلا فقد أخر البيان عن وقت الحاجة وأنه لا يجوز»(٢).

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثانية.

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٤٨٥.

(٢) المحصول ١/ ٤٧٤.

المسألة الثانية

(مسألة في تأخير البيان)

أي هذه هي المسألة الثانية، وهي (مسألة) يساق فيها ما تقرر من القول الأصولي (في) شأن (تأخير البيان) وإرجائه عن وقت الحاجة، أو إلى وقت الحاجة إلى الفعل والبيان لتوقف تحصيل معرفة متعلقة بدليل شرعي مجمل وما في حكمه مما احتاج إلى البيان من عام ومجاز ومشترك ومطلق وفعل متردد بين أحكام مختلفة مما يكون عنه امتثال أمر شرعيٍّ ما متوقف عليها.

والذي تقرر في ذلك وأثمرته الأنظار الأصولية فيه أخذا من الأدلة القاضية به، هو أنه (لا خلاف) في (أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) إليه، وهو الوقت الذي إن أخر عنه البيان لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب من الأمر أو المأمور به، وهذا يجري في حق كل مأخذ للحكم الشرعي محتاج إلى البيان، فإنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت العمل به، لأن التكليف به مع عدم فهم السبيل إليه محال، ولذلك لا يجوز (إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال) فإنه يجوزه، وقد تقدم أن هذا المذهب هو مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه. هؤلاء والقائلون بهذا الجواز-جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة-اتفقوا مع الجمهور على أنه لم يقع، ولهذا نقل الإجماع بين أرباب الشرائع على امتناعه.

(وأما تأخيره) عن وقت الخطاب وإرجاؤه (إلى وقت الحاجة) إليه، أو بعبارة الأستاذ الذي أنكر هذه العبارة وقال لا يوافق إلا مذهب المعتزلة: تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب إلى وقت وجوب الفعل بالخطاب، وهو وقت وجوب الإتيان بالفعل الذي تتعلق معرفته وفهمه به، (فـ)ـإنه (جائز عند) جمهور (أهل الحق) من أهل السنة وهم أغلب الفقهاء

والمتكلمين، وعليه الشافعي ومالك وأبو الحسن الأشعري والباقلاني، وابن خيران وابن أبي هريرة والشيرازي وابن سريج والطبري والقفال والإصْطَخْري وابن القطان والرازي وأتباعه وابن الحاجب وابن السمعاني والمزني، وأبو الفرج المالكي وابن خويز منداد.

وقال الباجي: «عليه أكثر أصحابنا».

فهؤلاء جميعا ذهبوا إلى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وعمموا القول بذلك في المجمل والعام والأوامر والنواهي والوعد والوعيد وسائر ضروب الأخبار، فكلها يجوز عندهم تأخير البيان في حقها إلى وقت الحاجة، (خلافا للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة)، وقيل: إنه مذهب الحنفية كلهم، (و)عليه (أصحاب الظاهر) وهم أبو سليمان داود بن علي وأصحابه (وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي وأبو بكر الصيرفي) كما هو المشهور عنه، وقد نقله عنه جماعة من الأصوليين، كما ذهب إليه كذلك أبو بكر الدقاق، والأبهري من المالكية، فهؤلاء جميعا قالوا: لا بد أن يكون الخطاب متصلا بما يبينه أو في حكم المتصل، احترازا من انقطاعه بأمر اضطراري كعطاس ونحوه مما يمنع من عطف الكلام بعضه على بعض.

وظاهر كلام القاضي أن هذا التقييد -اتصال الكلام ببيانه- محله الكلام غير المستقل، وأما إن كان كلاما مستقلا فإنه لا يشترط فيه ذلك. قال الزركشي: «وفيه نظر». هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

(وفرق جماعة) في ذلك (بين العام والمجمل)، ومن هذه الجماعة -على ما ذكره الزركشي- بعض ممن نسب إليهم هذا المذهب، ومنهم الصيرفي وأبو الحسين وابن القطان. وعلى هذا المذهب كذلك أبو حامد المروروذي وأبو الحسن الكرخي، وغيرهم ممن مضوا على هذا المذهب (فقالوا) في بيانه:

(يجوز تأخير بيان) الأمر (المجمل) وحده قولا كان أو فعلا دون غيره، وإنما جاز تأخير المجمل (إذ لا يحصل من) وجود (المجمل) والمخاطبة به (جهل) بحاله، حتى يدل بظاهره على خلاف المراد به، وإنما يتلقى بالتوقف فيه، (وأما العام) الذي يحتاج إلى البيان ولم يبين، (فإنه يوهم العموم) إذ يدل عليه بظاهره عند أرباب العموم، فيوقع في خلاف المراد به شرعا، وبناء عليه (فـ)ـإن اللفظ الذي يوهم العموم (إذا أريد به الخصوص، فـ)ـإنه (لا ينبغي) ولا يجوز (أن يتأخر بيانه) الذي يفيد التخصيص، وأغلب الألفاظ العامة الواردة في النصوص الشرعية مما جرى فيه التخصيص، (مثل قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾) فإنه عام مخصص، إذ قد خصص منه النساء والصغار والمستأمن، وبذلك فإنه (إن لم يقترن به البيان له) الذي يبين به المراد بلفظ المشركين فيه (أوهم جواز قتل غير أهل الحرب)، ممن أمنوا على نفوسهم وأموالهم بوجه من وجوه التأمين الشرعي لهم، (وأدى ذلك إلى قتل من لا يجوز قتله)، بل قد يعد قتله من الذنوب العظام لأنه نقض للعهد وإخفار للذمة، ونقض العهد من الكبائر.

وهذا الذي قيل في شأن هذه الآية من وجوب اتصال البيان بها، هو ما يقال في نظائرها من حيث شمولها على عموم مخصص.

(و)أما (المجمل) وهو المنبهم معناه الخفي المراد به (مثل) لفظ «الحق» في (قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾)، فإنه (يجوز تأخير بيانه) عن وقت الحاجة إلى وقت العمل به. وإنما جاز تأخير بيان لفظ الحق في هذه الآية، وكذا ما ماثله من كل ما كان محتاجا إلى البيان باكتسائه ثوب الإجمال (لأن الحق) فيها (مجمل) وبذلك فإنه يحيل الفهم إلى الوقف والبحث عما به يتبين المراد به، إذ (لا يسبق إلى الفهم) والذهن (منه شيء) معين فيدل عليه، وإنما يثير في النفس الرغبة في طلب ما به يحصل بيانه، وانتظار ما به ينكشف

الغطاء عنه (و)بذلك فـ(ـهو كما لو قال) الشارع: (حج في هذه السنة كما سأفصله) وأبينه، ثم سكت (أو: اقتل فلانا غدا بآلة سأعينها) لك (من سيف أو سكين) أو غيرهما، ولا شك أن مَن طرق هذا القول أذنه فوعاه لن يحمله على معنى معين، وإنما سيتربص بيانه وما به ينكشف المراد به من دليل.

وبذلك فإنه لا خوف من الوقوع في الحمل لمثل هذه الأقوال على خلاف ما عليه شأن العموم المتقدم بيانه. هذا رأي أرباب هذا المذهب؛ وهو المذهب الثالث في هذه المسألة.

(وفرق طوائف) في هذا الشأن -تأخير البيان إلى وقت الحاجة- (بين الأمر والنهي، والوعد والوعيد؛ فلم يجوزوا تأخير البيان في) القول الدال على (الوعد والوعيد) بل قالوا: بأنه يجب اتصاله بالبيان، فإذا وقع الوعد بشيء من الثواب والجزاء والنعيم فإنه لا يجوز تأخير بيانه إذا كان محتاجا إلى البيان، وكذا إذا ورد من يحق لهم هذا الوعد فإنه ينبغي أن يبينوا بالتأخير، وهذا الذي قيل في الوعد يقال في الوعيد كذلك. وأما الأمر فإنه يجوز تأخير بيانه كما في قول القائل: «زكِّ هذا المال» والمخاطب لا يعلم معنى الزكاة ولا المراد بها، فالأمر هنا مجمل بالإضافة إليه، فهذا تأخير بيانه جائز. أو قوله: « أدِّ حق هذا المال» والمراد بهذا الحق منبهم غير معين، وبذلك فإن محل هذا الحكم وهو الحق مجمل فهذا أيضا يجوز تأخير بيانه. هذا هو المراد بقوله الأمر. وهذا الذي قرر فيه هو نفسه ما يمضي عليه في النهي بلا فرق.

هذا حال هذا المذهب، وهو مذهب منسوب إلى بعض المعتزلة والكرخي، والصحيح أن مذهب الكرخي هو ما سبقت نسبته إليه. وأما نسبة المصنف هذا المذهب إلى طوائف، فإني لا أدري ماذا يعني بهذه الطوائف. فقد بحثت عن القائلين بهذا المذهب فلم أظفر إلا بمن ذكرتهم.

وفي هذه المسألة مذاهب أخرى:

منها: مذهب الجبائي وابنه والقاضي عبدالجبار، ومحصل هذا المذهب هو أنه يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره، بناء على أن النسخ لم يخل بالتمكن من الفعل في وقته بخلاف تأخير بيان صفة العبادة فإنه لا يتأتى معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها، والفرق بين تأخير بيان تخصيص العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين:

الأول: أن الخطاب المطلق الذي أريد نسخه معلوم أن حكمه يرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف، ولا كذلك الخصوص.

الثاني: أن تأخير تخصيص العموم مع تجويز إخراج بعض الأشخاص منه من غير تعيين مما يوجب الإشكال في كل واحد من الأشخاص المكلفين، هل هو مراد بالخطاب أم لا؟ ولا كذلك في تأخير النسخ.

ومنها: مذهب أبي الحسن البصري وهو أنه يجوز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل، أما ما له ظاهر، وقد استعمل في غير ظاهره -كالعام المطلق والمنسوخ وغيره- فقال: يجوز تأخير بيانه التفصيلي ولا يجوز بيانه الإجمالي؛ وهو أن يقول وقت الخطاب: هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ.

وهذه المذاهب كلها مردودة باطلة إلا المذهب الأول الذي عليه جمهور أهل السنة وهو أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

(ويدل على جواز) هذا (التأخير مسالك) كل مسلك من هذه المسالك يفضي إليه ويقتضيه:

(الأول) منها: (أنه لو كان ممتنعا) ومحالا (لكان) كذلك (لاستحالته في

ذاته) كما في الجمع بين النقيضين (أو لإفضائه إلى محال) كما في القول بقيام الحوادث بواجب الوجود (وكل ذلك) إذا حصل (يعرف) إما (بضرورة أو نظر) عقليين، وقد ثبت أن هذا التأخير قد انتفى هذان المسلكان فيه (وإذا انتفى) هذان (المسلكان) فيه فلم يقع جريانهما عليه (ثبت الجواز) في حقه وتقرر فيه لما بين المنع والجواز من التناقض بناء على أن الوجوب يستلزم الجواز، ومأخذ هذا القول أنه إذا ثبت المنع تقرر الوجوب بين كل متناقضين، وهذا يجري بين كل نقيضين.

(وهذا) المسلك (دليل يستعمله القاضي) رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ (في مسائل كثيرة) إذا أراد أن يدفع المنع ويثبت الجواز في أمر ما فيها وقد يكون ذلك هو الحكم المطلوب فيها.

هذا حال هذا الدليل وما يقتضيه من ثبوت جواز هذا التأخير (و) لكنه دليل (فيه نظر) لعدم إفادته هذا الثبوت على وجه مقطوع به، وإنما كان كذلك (لأنه) مسلك (لا يورث العلم ببطلان الإحالة) فيما قضى فيه بها (ولا بثبوت الجواز) على القطع والجزم فيما قضى فيه بالجواز (إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصّله) من المسلكين (دليل) آخر (على الإحالة) والمنع، و (لم يخطر له) ولا ورد على باله وذهنه، وبذلك (فـ)ـإنه (لا يمكن أن يكون) هذا المسلك (دليلا) قاطعا (على الإحالة) والمنع (ولا) دليلا قاطعا (على الجواز) والإمكان.

هذا ملخص القول في هذا النظر الوارد على هذا المسلك، أما مفصل القول فيه (فـ)ـهو أن (عدم العلم بدليل الجواز لا يثبت) على القطع (الجواز) والإمكان (وكذلك عدم العلم بدليل الإحالة) والمنع فإنه (لا يثبت) على القطع (الجواز) ويحققه، (بل عدم العلم بـ)ـوجود (دليل الإحالة) ما هو إلا

وصف لحالةِ نفسِ مَن لا علم له بذلك الدليل، وعليه يتقرر أنه (لا يكون) هذا العدم (علما) مقطوعا به ثابتا (لعدم الإحالة) إذ عدم العلم بوجود الدليل على شيء ما، لا يدل على أن ذلك الدليل غير موجود، (فلعل عليه دليلا) ثابتا في واقع الأمر (و) لكننا (لم نعرفه) ولم نطلع عليه (بل) حتى[1] إنه (لو عرفنا انتفاء دليل الإحالة) والمنع فإنه (لم يثبت الجواز بذلك) على القطع بحيث يحيل العقل خلافه (بل لعله) أمر (محال) في واقع الأمر (و) لكن (ليس عليه دليل يعرفه آدمي) إذ قد يكون مما هو محجوب إدراكه ومعرفته على الناس. وإذا تقرر هذا (فمن أين يجب أن يكون كل) أمر (جائز و)كل أمر (محال في مقدور الآدمي) واستطاعته (معرفته) والعلم به؟

ومقتضى هذا الذي ذكره المصنف هنا هو أن مجرد معارضة الاحتمال لحكم ما يمنع الجزم والقطع به وإن كان له ما يرى أنه دليله ومستنده الثابت في حقيقة الأمر، وبذلك فهو لا يكون حجة معتبرة، وهذا صحيح لكنه جار في القطعيات فقط، وأما ما يكتفى فيه بالظن، وجعلت الأدلة الظنية فيه حججا معتبرة كالأمور العملية في الشرع فإن ذلك لا يلتفت إليه في شأنها بل يعمل بها وإن عارضته احتمالات تقضي بخلافه وهي مجوَّزة بمقتضى النظر العقلي، ومن ثم فإنه يصح لنا أن نقول: المصنف إذا ألغى اعتبار الاحتمالات والتجويزات العقلية إنما يلغيها في هذا المقام حيث لا يطلب القطع والجزم بالحكم. وبهذا ينتهي القول في هذا المسلك الأول وما تعلق به.

(المسلك الثاني) وهو (أنه) -الضمير للشأن- (إنما يحتاج إلى البيان لـ) ـأجل تحصيل (الامتثال) لما أمر به (وإمكانه) أي إمكان حصول ذلك الامتثال، وتأخير ما يتحقق به ذلك جائز، وله نظيرٌ مقررٌ اعتقادُه وهو جواز تأخير ما به

(١) إدخال «بل» على «حتى» أراه جائزا.

يتمكن من إنجاز الفعل المكلف به، فإنه بسبب الحاجة إلى الامتثال وإمكانه (يحتاج إلى القدرة) التي يتحقق بها كسب ذلك الفعل (و) إلى (الآلة) أي سلامة الحواس والأعضاء التي هي شرط عادي في هذا الكسب (ثم) إنه لم يمنع جواز تأخير شيء من ذلك بل (جاز تأخير) حصول ووجود ما ذكر من (القدرة) الحادثة (وخلق الآلة) المستطاعِ بها تحصيل هذا الكسب، وإذا كان تأخير هذا جائزا (فكذلك البيان) فإنه يجوز أن يكون متأخرا إلى وقت الحاجة، فإنه مثل القدرة والآلة، والجامع بينهما الحاجة إلى الامتثال وإمكانه.

(وهذا) المسلك (أيضا) قد (ذكره القاضي و)لكنه هو كذلك (فيه نظر؛ لأنه) من وجه ربما يكون غير وارد على محل النزاع بعينه وبذلك فهو لا ينفع في إثبات هذا الذي سيق له وهو جواز هذا التأخير للبيان (وإنما ينفع) ويفيد هذا الذي سيق له (لو اعترف الخصم) وهو من يحيل هذا التأخير (بأنه يحيله) ويمنعه (لتعذر) تحصيل (الامتثال) وتعذر إمكانه (و) هذا غير ثابت، فـ(ـلعله يحيله) ويمنعه (لما فيه من تجهيل) المراد لمعنى اللفظ الذي قام به هذا الأمر وهو تأخير بيانه، (و)لعله يحيله لأن المقصود من الكلام إنما هو التفاهم، والمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل منه التفاهم فلا يكون مفيدا، وما لا فائدة فيه لا تحسن المخاطبة به (لكونه لغوا) وهو قبيح من الشارع كما لو خاطب بكلمات مهملة، (أو) لعله يحيله (لسبب آخر) غير هذين السببين.

(و) من وجه آخر يرد عليه أنه (ليس في تسليمه تعليل) الحاجة إلى (القدرة و)الحاجة إلى (خلق الآلة بتأتي) تحصيل (الامتثال) وإمكانه (ما يلزمه) ويترتب عليه (تعليل غيره به) فإن تعليل هذه الحاجة - الحاجة إلى القدرة والآلة - بما ذكر لا يستلزم أن يكون ذلك هو تعليل الحاجة إلى البيان، بل قد يكون تعليلها

غير ذلك، فإن احتمال أن تكون علتها شيئا آخر جائز، وبهذا يكون هذا المسلك غير مفيد للقطع المطلوب منه، فلم يكن لذلك قاضيا بجواز هذا التأخير للبيان على القطع والجزم. هذا بيان ما يتعلق بهذا المسلك من قول.

(المسلك الثالث) وهو (الاستدلال على جوازه) أي جواز هذا التأخير للبيان -تأخيره إلى وقت الحاجة- (بوقوعه) ووروده (في القرآن) الكريم (و) في (السنة) النبوية وبالتنصيص على جريانه في النص القرآني. وهذا المسلك هو أقوى هذه المسالك كلها، وقد سيق فيه من الأدلة القرآنية والسنية ما يقضي بثبوت جواز هذا التأخير وثبوته، فلنصر إلى إيرادها مصدرين إياها بما دل بلفظه على أن هذا الأمر جار عليه في شأن تنزيل آي الكتاب العزيز، ثم نتبعها بالأدلة الأخرى قائلين في ذلك:

(قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾) ووجه الاحتجاج بهذه الآية -هنا- هو أنه -تعالى- قال ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ معناه أنزلناه، ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ أمر النبي ﷺ بالاتباع بفاء التعقيب لقوله ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ ولا يتصور ذلك قبل الإنزال لعدم معرفته به، وإنما يكون بعد الإنزال، وإذا كان المراد بقوله تعالى ﴿قَرَأْنَٰهُ﴾ الإنزال، فقوله ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ يدل على تأخير البيان عن وقت الحاجة (و)ذلك لأن («ثم» للتأخير) والمهلة والتراخي.

(وقال تعالى): ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾) ووجه الاحتجاج بهذه الآية أن معنى «فصلت» هو بينت، فيرفع بذلك مجملها، ويخصص عامها ويقيد مطلقها، ويبين منسوخها، وأن «ثم» للتأخير والتراخي والمهلة، (وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾، و) هو سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ (إنما أراد) بقوله «بقرة» (بقرة معينة) غير منكرة ولا شائعة (و) لكنه تعالى (لم

يفصل) المراد بها ولم يبين ماهي (إلا بعد السؤال). ودليل كون هذه البقرة معينة أمران:

الأول: أنهم سألوا تعيينها بقولهم لموسى: ﴿ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾، «وما لونها»، ولو كانت غير معينة لما احتيج إلى ذلك، إذ يتأتى لهم الخروج عن العهدة بأي بقرة كانت.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا فَارِضٞ وَلَا بِكۡرٌ﴾، و﴿إِنَّهَا بَقَرَةٞ صَفۡرَآءُ﴾ و ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا ذَلُولٞ تُثِيرُ ٱلۡأَرۡضَ وَلَا تَسۡقِي ٱلۡحَرۡثَ﴾ والضمير في هذه الكنايات يجب صرفه إلى ما أمروا به أولا.

وبيانه من وجهين:

الأول: أنه لو لم يكن كذلك لكان تكليفا بأمور مجددة غير ما أمروا به أولا، ولو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخرا دون ما ذكر أولا، وهو خلاف الإجماع على أن المأمور به كان متصفا بجميع الصفات المذكورة.

الثاني: أنه لو لم يكن كذلك للزم منه أن لا يكون الجواب مطابقا للسؤال، وهو خلاف الأصل».[1] هذا ما يتعلق بهذه الآية.

(وقال تعالى) كذلك (: ﴿۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾ ووجه الاستدلال بهذه الآية أن «ذوي القربى» فيها لفظ عام لأنه جمع معرف و«أل» فيه للشمول وهو إنما أريد به معنى خاص، وبذلك فهو عام مخصوص ومع

(١) الآمدي، الأحكام ٣/ ٤٧.

ذلك لم يقترن به بيانه، وإنما أخر عنه، (و)ذلك أنه تعالى (إنما أراد بذي القربى) هذا هنا (بني هاشم وبني المطلب دون بني أمية) -هكذا في النسخ التي بأيدينا ولعله أراد بني عبد شمس، لأن بني أمية ليسوا من أقاربه عَلَيْهِ السَّلَامُ- (وكلّ من عدا بني هاشم) فمضى النبي ﷺ على وفق ذلك فكان يخص بالعطاء من الخمس بني هاشم وبني المطلب، ويمنع من ذلك من سواهم ممن يعدون من أقاربه ﷺ وهم بنو عبد شمس وبنو نوفل (فلما منع بني أمية) لعله أراد بني عبد شمس كما تقدم ذكر ذلك (وبني نوفل، وسئل عن ذلك قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، ولم نزل هكذا وشبك بين أصابعه»).

وهذا الخبر قد روي عن جبير بن مطعم، ونصه أنه: لما كان يوم خيبر وضع رسول الله ﷺ سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب، وترك بني نوفل، قال: فانطلقت أنا وعثمان بن عفان إلى رسول الله ﷺ فقلنا: يارسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به منهم، فما بال بني إخواننا بني المطلب أعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة، فقال رسول الله ﷺ: «إنا وبنو المطلب لا نفترق في جاهلية ولا إسلام، وإنما نحن وهما شيء واحد، وشبك بين أصابعه ﷺ».

وفي رواية أبي داود: قال جبير: «ولم يقسم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من ذلك الخمس، كما قسم لبني هاشم وبني المطلب»، وقد روى هذا الخبر البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث -هنا- بين، وقد تقدمت الإشارة إليه. (وقال) تعالى (في قصة نوح: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾)، ووجه الاستدلال بهذه الآية في هذا المقام أن نوحا عَلَيْهِ السَّلَامُ أدرج ابنه هذا -واسمه

كنعان أو يام على ما قيل- في آحاد أهله لاعتقاده أنه كذلك، وأنه من الأعمال المظنون صلاحها، ثم (بين) له تعالى حقيقته (بعد أن توهم) هذا الذي ذكر، وهو (أنه من أهله) حقا.

هذا ما جلبه المصنف وساقه من آيات الكتاب العزيز أدلة على أن تأخير البيان عن وقت الحاجة أمر يخالل جملة من الأحكام الشرعية والأخبار الواردة فيه.

وقد ذكر غيره جملة من أدلة قرآنية على ذلك، منها:

أولا: قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾، فإنه لما نزل قال عبد الله بن الزبعرى: فقد عُبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون، والنبي ﷺ لم ينكر عليه، بل سكت إلى حين نزول بيان ذلك بعد حين، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾، وهذا يدل على جواز هذا التأخير.

ثانيا: قوله تعالى في مخاطبة الملائكة لإبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾، وهكذا عمموا الحكم على أهل القرية كلهم بظاهر قولهم «أهل هذه القرية»، ولم يبينوا إخراج لوط ومن معه من المؤمنين من الهلاك بقولهم ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ﴾ إلا بعد سؤال إبراهيم لهم وقوله: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا ۚ﴾. وهكذا أخروا البيان إلى وقت الحاجة وهو عند قول إبراهيم لهم هذا القول.

هذا أهم ما سيق من الأدلة القرآنية في هذا المقام، وقد تولى الآمدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ تتبع النظر في هذه الآيات وتقويم ما أخذ منها من الاستدلال على هذا الأمر -تأخير البيان إلى وقت الحاجة-، وأورد على ذلك جملة من الإيرادات والاعتراضات والمناقشات لها. ونص ما ذكره في ذلك: «فالحجة

الأولى: ولقائل أن يقول: وإن كان المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ الإنزال، ولكن لا نسلم أن المراد من قوله ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ بيان مجمله وخصوصه وتقييده ومنسوخه، بل المراد منه إظهاره وإشهاره، وهو على وفق الظاهر؛ لأن البيان هو الإظهار في اللغة، ومنه يقال: «بان لنا الكوكب الفلاني، وبان لنا سور المدينة» إذا ظهر، ويقال «بين فلان الأمر الفلاني» إذا أظهره وعند ذلك، فليس حمله على ما ذكر من بيان المراد من المجمل والعام والمطلق أولى مما ذكرناه. كيف وإن الترجيح لهذا المعنى من جهة أن المراد من قوله تعالى ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ إنما هو جميع القرآن فإنه ليس اختصاص بعضه بذلك أولى من بعض.

وأيضا فإنه أمر النبي ﷺ بالاتباع بقوله ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨﴾ والأمر بذلك غير خاص ببعض القرآن دون البعض إجماعا، ولأنه لا أولوية للبعض دون البعض؛ ولأنه لو حمل ذلك على البعض دون البعض مع كونه غير معين في اللفظ، كان مجملا وتكليفا له بما ليس بمعلوم له، وهو خلاف الأصل.

وإذا ثبت أن المراد من قوله من أول الآية إنما هو جميع القرآن فالظاهر أن يكون الضمير في قوله تعالى ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ عائدا إلى جميع المذكور السابق، وهو جملة القرآن لا إلى بعضه، لعدم الأولوية.

وإنما يمكن ذلك بحمل البيان على ما ذكرناه لا على ما ذكروه لاستحالة افتقار كل القرآن إلى البيان بالمعنى الذي ذكروه، فإنه ليس كل القرآن مجملا ولا ظاهرا في معنى، وقد استعمل في غيره، فكان ما ذكرناه أولى.

وهذا إشكال مشكل، وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه يتبين للناظر المتبحر فيه إبطال كل ما يخبط به بعض المخبطين. وإن سلمنا أن المراد به إنما هو بيان المراد من الظاهر الذي استعمل في غير ما هو الظاهر منه، لكن ما المانع أن يكون المراد به البيان التفصيلي، كما قاله أبو الحسين البصري؟

فإن قيل: لا يمكن ذلك لأن لفظ البيان مطلق فحمله على البيان التفصيلي يكون تقييدا له، وتقييد المطلق من غير دليل ممتنع.

قلنا: وإذا كان مطلقا، فالمطلق لا يمكن حمله على جميع صوره، وإلا كان عاما لا مطلقا، بل غايته أنه إذا عمل به في صورة، فقد وفى بالعمل بدلالته.

وعند ذلك، فلا يخفى أن تنزيل البيان في الآية على الإجمالي دون التفصيلي يكون تقييدا للمطلق، وهو ممتنع من غير دليل.

وإن لم يقل بتنزيله عليه، فلا حجة فيه.

وإن سلمنا أن المراد به البيان الإجمالي والتفصيلي، غير أنه قد تعذر العمل بظاهر، «ثم» من حيث إنها تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن ضرورة عود الضمير إلى الكل على ما سبق. وذلك خلاف الإجماع.

وإذا تعذر العمل بظاهرها وجب العمل بها في مجازها وهو حملها على معنى «الواو» كما في قوله تعالى: ﴿فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ فإن «ثم» هاهنا بمعنى «الواو» ولاستحالة كون الرب شاهدا، بعد أن لم يكن شاهدا.

الحجة الثانية: قوله تعالى ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ و«ثم» للتأخير.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه، بل المراد من قوله « أحكمت » أي في اللوح المحفوظ وفصلت في الإنزال.

الحجة الثالثة: قوله تعالى ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ وأراد به: بيانه للناس.

ولقائل أن يقول: ظاهر ذلك للمنع من تعجيل نفس القرآن، لا بيان ما هو المراد منه، لما فيه من الإضمار المخالف للأصل، وإنما منعه من تعجيل

القرآن أي من تعجيل أدائه عقيب سماعه، حتى لا يختلط عليه السماع بالأداء، وإلا فلو أراد به البيان لما منعه عنه بالنهي للاتفاق على أن تعجيل البيان بعد الأداء غير منهي عنه.

الحجة الرابعة: أنه تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ ولم يعينها إلا بعد سؤالهم.

ودليل كون المأمور به معينا أمران: الأول: أنهم سألوا تعيينها بقولهم له: «﴿ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ و ﴿مَا لَوۡنُهَاۚ﴾ ولو كانت منكرة لما احتيج إلى ذلك للخروج عن العهدة بأي بقرة كانت.

الثاني: أن قوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا فَارِضٞ وَلَا بِكۡرٌ﴾ و ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٞ صَفۡرَآءُ﴾ و ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا ذَلُولٞ تُثِيرُ ٱلۡأَرۡضَ وَلَا تَسۡقِي ٱلۡحَرۡثَ﴾ والضمير في هذه جميع الكنايات يجب صرفه إلى ما أمروا به أولا.

وبيانه من وجهين: **الأول**: أنه لو لم يكن كذلك لكان تكليفا بأمور مجددة غير ما أمروا به أولا، ولو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخرا دون ما ذكر أولا، وهو خلاف الإجماع على أن المأمور به كان متصفا بجميع الصفات المذكورة.

الثاني: أنه لو لم يكن كذلك للزم منه أن لا يكون الجواب مطابقا للسؤال، وهو خلاف الأصل.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن البقرة المأمور بها كانت معينة في نفس الأمر بل منكرة مطلقا، فلا تكون محتاجة إلى البيان لإمكان الخروج عن العهدة بذبح أي بقرة اتفقت، ولا يكون ذلك من صور النزاع.

قولهم إنهم سألوا عن تعيينها، ولو أمروا بمنكر لما سألوا عن تعيينه.

قلنا ظاهر الأمر يدل على التنكير حيث قال ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾.

والقول بالتعيين مخالف للتنكير المفهوم من اللفظ، وليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص أولى من العكس، بل موافقة ظاهر النص أولى.

قولكم في الوجه الثاني: إن الضمير في جميع الكنايات عائد إلى المأمور به أولا، لا نسلم ذلك.

قولهم: لو لم يكن كذلك لكان ذلك تكليفا بأمور مجددة مسلم، وما المانع منه؟ قولكم: لو كان كذلك، لكان الواجب من المذكورة آخرا دون ما ذكر أولا، لا نسلم ذلك.

وما المانع أن يكون قد أوجب عليهم بعد السؤال الأول ذبح بقرة متصفة بالصفات المذكورة أولا، ثم أوجب بعد ذلك المذكورة ثانيا، ولا منافاة بين الحالتين.

قولكم: لو كان كذلك، لما كان الجواب مطابقا للسؤال، وهو خلاف الأصل فهو معارض بما روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأتهم، لكنهم شددوا على أنفسهم، فشدد الله عليهم. وهذا يدل على أن ذلك كان ابتداء إيجاب لا بيانا، لأن البيان ليس بتشديد بل تعيين ما هو الواجب.

ولا يخفى أن موافقة ظاهر النص الدال على تنكير البقرة وظاهر قول ابن عباس أولى من موافقة ما ذكروه من لزوم مطابقة الجواب للسؤال، لما فيه من موافقة الأصلين، ومخالفة أصل واحد، وما ذكروه بالعكس.

ثم وإن سلمنا أن المأمور به كان بقرة معينة في نفس الأمر، غير أنهم سألوا البيان الإجمالي أو التفصيلي؟

الأول: ممنوع والثاني مسلم، ولا يلزم من جواز تأخير البيان التفصيلي، تأخير البيان الإجمالي، كما هو مذهب أبي الحسين البصري.

وليس تقييد سؤالهم بطلب البيان مع إطلاقه بالإجمالي أولى من التفصيلي، ولا محيص عنه.

وربما أورد على هذا الاحتجاج ما لا اتجاه له، كقولهم: ما المانع أن يكون البيان مقارنا للمبين؟ غير أنهم لم يتبينوا أن الأمر بالذبح كان ناجزا، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع.

أما أولا: فلأنه لو كان البيان حاصلا، لفهموه ظاهرا، ولما سألوا عنه، وأما ثانيا: فلأن الأمر بالذبح كان مطلقا، والأمر المطلق على التراخي عند صاحب هذه الحجة على ما سبق تقريره.

ولو كان على الفور فتأخير بيانه عنه أيضا غير ممتنع على أصله، لكونه قائلا بجواز التكليف بما لا يطاق، كما سبق تحقيقه.

الحجة الخامسة: أنه لما نزل قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ قال عبد الله بن الزبعرى «فقد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون» والنبي ﷺ لم ينكر عليه، بل سكت إلى حين ما نزل عليه ذلك بعد حين، وهو قوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ وذلك يدل على جواز التأخير.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الآية لم تكن بينة حتى أنها تحتاج إلى بيان، فإن الملائكة والمسيح إنما يمكن القول بدخولهم في عموم الآية إذ لو كانت «ما» تتناول من يعلم ويعقل وهو غير مسلم، وإذا لم تكن متناولة لهم، فلا حاجة إلى إخراج ما لا دخول له في الآية عنها.

فإن قيل: دليل تناول «ما» لمن يعلم ويعقل النص والإطلاق والمعنى.

أما النص: فقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ۝٣﴾ وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ .

وأما الإطلاق فمن وجهين: الأول: أن «ما» قد تطلق بمعنى «الذي» باتفاق أهل اللغة، و«الذي» يصح إطلاقها على من يعقل بدليل قولهم: الذي جاء زيد، فما كذلك.

الثاني: أنه يصح أن يقال - ما في داري من العبيد أحرار.

وأما المعنى فمن وجهين: الأول: هو أن ابن الزبعرى كان من فصحاء العرب، وقد فهم تناول «ما» لمن يعقل، والنبي ﷺ لم ينكر عليه ذلك.

الثاني: أن «ما» لو كانت مختصة بمن لا يعلم، لما احتيج إلى قوله «من دون الله» وحيث كانت بعمومها متناولة لله تعالى احتاج إلى التقييد بقوله: «من دون الله».

قلنا: أما ما ذكروه من النصوص والإطلاقات فغايتها جواز إطلاق «ما» على من يعقل ويعلم، ولا يلزم من ذلك أن تكون ظاهرة فيه، بل هي ظاهرة فيمن لا يعقل.

ودليل ذلك قول النبي ﷺ لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر رادا عليه بقوله: « «ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن «ما» لما لا يعقل و «من» لمن يعقل» .

ولا يخفى أن الجمع بين الأمرين والتوفيق بين الأدلة أولى من تعطيل قول النبي ﷺ والعمل بما ذكروه.

وإذا كانت «ما» ظاهرة في من لا يعقل دون من يعقل، وجب تنزيلها على ما هي ظاهرة فيه.

وما ذكروه من الوجه الأول في المعنى فهو باطل بما ذكرناه من إنكار النبي ﷺ ولا يخفى أن اتباع قول النبي أولى من اتباع ما ظنه ابن الزبعرى.

وما ذكروه في الوجه الثاني من عدم الاحتياج إلى قوله ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ إنما يصح أن لو لم يكن فيه فائدة، وفائدته التأكيد، وحمل الكلام على فائدة التأسيس، وإن كان هو الأصل، غير أنه يلزم من حمله على فائدة التأسيس مخالفة ظاهر قول النبي ﷺ والجمع أولى من التعطيل.

وإن سلمنا أن «ما» حقيقة فيمن يعقل، غير أنا لا نسلم أن بيان التخصيص لم يكن مقارنا للآية.

وبيان المقارنة أن دليل العقل صالح للتخصيص على ما سبق.

والعقل قد دل على امتناع تعذيب أحد بجرم صادر من غيره، اللهم إلا أن يكون راضيا بجرم ذلك الغير، واحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا الملائكة والمسيح بعبادة من عبدهم و «ما» مثل هذا الدليل العقلي، فلا نسلم عدم مقارنته للآية.

وأما نزول قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ﴾ الآية، فإنما ورد تأكيدا بضم الدليل الشرعي إلى الدليل العقلي، مع الاستغناء عن أصله، أما أن يكون هو المستقل بالبيان فلا.

الحجة السادسة: قول الملائكة لإبراهيم ﴿إِنَّا مُهۡلِكُوٓاْ أَهۡلِ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِۖ إِنَّ أَهۡلَهَا كَانُواْ ظَٰلِمِينَ ٣١﴾ ولم يبينوا إخراج لوط ومن معه من المؤمنين عن الهلاك بقولهم ﴿نَحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَن فِيهَاۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥٓ﴾ إلا بعد سؤال إبراهيم وقوله ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطٗاۚ﴾ .

ولقائل أن يقول: لا نسلم تأخر البيان عن هذه الآية، بل هو مقترن بها.

ودليله قول الملائكة في تعليل الهلاك: «﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ «وذلك لا يدخل فيها إلا من كان ظالما. كيف وإنه لم يتخلل بين قول الملائكة غير سؤال إبراهيم وهو قوله ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾ وما مثل هذا لا يعد تأخيرا للبيان، فإن مثل ذلك قد يجري إما بسبب انقطاع نفسه أو سعال فيما بين البيان والمبين، ولا يعد ذلك من المبين تأخيرا.

ومبادرة إبراهيم إلى السؤال ومنعهم من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة انقطاع النفس والسعال، حتى إنه لو لم يبادر بالسؤال لبادروا بالبيان.

الحجة السابعة: «أن النبي ﷺ أنفذ معاذا إلى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها، فسألوه عن الوقص، فقال: «ما سمعت فيه شيئا من رسول الله ﷺ، حتى أرجع إليه فأسأله» «ذلك دليل على أن بيانه لم يتقدم.

ولقائل أن يقول: كون معاذ لم يسمع البيان ولم يعرفه لا يدل على عدم مقارنة البيان للمبين.

كيف ويمكن أن يقال الأصل عدم وجوب الزكاة في الأوقاص وغيرها، غير أن الشارع أوجب فيما أوجب، وبقي الباقي على حكم العقل، وذلك صالح للبيان والتخصيص».(١)

هذا ما اتصل به القول في شأن الأدلة القرآنية الموردة في هذا الموضوع الذي هو جواز هذا التأخير.

(وأما) ما أورد في ذلك (من السنن) الدالة عليه (فـ)ـمن ذلك ما ورد في السنة من (بيان المراد)، والمعنى المقصود (بقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾)، فإنه لما نزلت هذه الآية لم يقترن بها بيان المراد بالصلاة فيها، مع أنه لم يرد

(١) الإحكام للآمدي، ٣/ ٣٣، إلى: ٤٠.

بها مطلق الدعاء إجماعا، بل أخر هذا البيان إلى أن تجلى (بصلاة جبريل) بالنبي ﷺ (في يومين في وقتين) مختلفين كما ورد ذلك في حديث ابن عباس الذي رواه أبو داود والترمذي وغيرهما، ونصه: «قال رسول الله ﷺ أمّني جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ عند البيت مرتين، فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك، وصلى بي العصر حين كان ظله مثله، وصلى بي -يعنى المغرب- حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء حين غاب الشفق، وصلى بي الفجر حين حرم الطعام والشراب على الصائم، فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظله مثله، وصلى بي العصر حين كان ظله مثليه، وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء إلى ثلث الليل، وصلى بي الفجر فأسفر، ثم التفت إليّ فقال: يا محمد، هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين الوقتين». وبعد ذلك بين النبي ﷺ ذلك لغيره.

هذا هو الدليل السني الأول الدال على أن تأخير البيان أمر واقع في هذه الشريعة، ووارد فيها.

(و)الدليل الثاني هو أن الله تعالى أنزل ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ مطلقا من غير أي بيان لمعنى الزكاة، ثم بين عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ذلك بأقواله، ومن ذلك (قوله ﷺ: «ليس في الخضروات صدقة»). هذا الحديث ضعيف.

(ثم قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ليس فيما دون») أي فيما هو أقل من («خمسة أوسق»)؛ جمع وسق، بفتح الواو وكسرها، وهو ما مقداره ستون صاعا بصاعه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. («صدقة») أي زكاة. وهذا الحديث متفق عليه.

وثم في قوله (ثم قال) للترتيب الكلامي، وليس الوقوعي، لأنه أمر غير معلوم -على ما يبدو- تأخر ورود هذا الحديث عن الأول، الذي هو حديث مشكوك أصلا في ثبوته. (و)في نفس البيان (قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «في أربعين شاةً شاةٌ»)،

وهذا الخبر رواه الترمذي بلفظ «وفي الشاء من كل أربعين شاةً شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت فشاتان إلى مائتين، فإذا زادت فثلاث شياه إلى ثلاثمائة شاة، فإذا زادت على ثلاثمائة شاة ففي كل مائة شاةٍ شاة، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ أربعمائة، ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة».

(و)الدليل الثالث: أنه تعالى أنزل قوله ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، ولم يقترن به ما يبين كيفية هذا المأمور به -الحج-. ثم إن النبي ﷺ قال: («خذوا عني مناسككم») رواه مسلم عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: لتأخذوا عني مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه». وهذا الذي ذكر من هذه الأحاديث في بيان الزكاة والحج (كله ورد متأخرا عن) نزول (قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، و)عن نزول (قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾)، فكان بيانا له وتفسيراً.

هذه أمثلة سنية قضت بورود تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

(و)في نفس السبيل من القرآن الكريم (قال الله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ في سبيل الله»، (و)الخطاب لجميع المؤمنين، وبذلك فـ(ـهو عام) وشامل حكمه لكل مؤمن، (ثم ورد بعده) قوله تعالى: (﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ﴾ ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩١﴾﴾، (وكذلك) ليس على (جميع) أصحاب (الأعذار) حرج، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾، وورود رفع الحرج على هؤلاء متأخر عن الأمر بالجهاد وإيجابه، كما هو مقرر في كتب التفسير. وهذا المثال محله ما تقدم ذكره من الآيات الواردة في هذا الشأن، قبل ذكر ما ورد في ذلك من

السنن، والخطب في ذلك يسير هين؛ إذ لا يترتب على ذلك أي التباس في المراد ولا في فائدة الاستدلال.

(و)هذا البيان المتأخر الذي تقدم أنه جار في شأن الحج والصلاة والزكاة، هو الجاري (كذلك) والوارد في شأن (أمر النكاح، و)أمر (البيع، و) أمر (الإرث) ونحوها، فقد (ورد أولا) شرع (أصلها) مطلقا من غير أي بيان لحقيقتها الشرعية والصورة المعينة المقصودة بها، وإنما نزل أنها مشروعة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾، الآيات. وكل ذلك ورد مطلقا -الذكر، الأنثى، الزوج، الأخ، ونحو ذلك- (ثم بين النبي ﷺ من يرث) من هؤلاء حقا، فيكون هو المقصود بما ورد في هذه الآيات (ومن لا يرث) منهم، وكان ذلك البيان (بالتدريج) والتتابع، فذكر ان التوارث لا يكون بين المسلم والكافر، بقوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» والحديث متفق عليه. كما ذكر أن ولد الزنى لا يرث ولا يورث بقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «أيما رجل عاهَر بحُرّة أو أمة فالولد ولد زنا لا يرث ولا يورث» رواه الترمذي. وعن ابن عباس عنه ﷺ قال: «ومن ادعى ولدا من غير رشدة فلا يرث ولا يورث» رواه أحمد وأبو داود. ومثل ابن الزنى ابن الملاعنة، فقد روى أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ «أنه جعل ميراث ابن الملاعنة لأمه ولورثتها من بعدها». وهكذا بين النبي ﷺ من استثنوا من عموم ما ورد في هذه الآيات. (و)كذلك فعل عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في أمر النكاح، فإنه قد بين (من يحل نكاحه) من النساء والرجال (ومن لا يحل نكاحه»)، وببيان من لا يحل نكاحه يتبين من يحل نكاحه استصحابا لعموم الحكم وشموله في الأصل، وهكذا بين عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، وأنه «لا يجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها»

(و)هذا الذي ذكر من هذا البيان النبوي في شأن الميراث والنكاح هو الذي ورد كذلك في شأن البيع، فهو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الذي بين (ما يصح بيعه) أي إيقاع عقد البيع عليه (وما لا يصح) بيعه؛ أي عقد البيع عليه، وهكذا بين أنه لا يحل بيع حبل الحبلة، ولا بيع المرء ما ليس عنده، ولا بيع الطعام قبل قبضه ما لم يكن من قرض، ولا بيع طعام بطعام أزيد، ونحو ذلك مما نهى عن بيعه، وببيان ما لا يحل من ذلك يبقى ما سواه حلالا استصحابا للإباحة الأصلية.

وكل هذا الذي بين كان عاما ثم خصص، (و)هذا لا يختص بما ذكر، بل (كذلك) هو حال (كل عام ورد في) نصوص (الشرع فـ)ـهو (إنما ظهر الـ(ـدليل) الذي أفاد (خصوصه)؛ أي كونه عاما مخصوصا (بعده)، فأنت لو نظرت في أي دليل عام في النصوص الشرعية فإنك تجده كذلك، فالعام يرد ثم يتلوه ما يخصصه، وهكذا المطلق، والمجمل أيضا.

(و)هذا المسلك (مسلك) متقرر بالواقع مع تعدد الأدلة الواردة مستشهدا بها فيه، وبذلك فإنه مسلك (لا سبيل إلى إنكاره) وجحده، (وإن تطرق) أي دخل (الاحتمال) أي احتمال عدم إفادة هذا الأمر (إلى أحد هذه الاستشهادات) يعني إلى أحد هذه الأدلة المستشهد بها، وذلك (بتقدير) وإمكان (اقتران البيان) بذلك العام أو المطلق أو المجمل الوارد فيها، (فـ)إنه (لا) سبيل إلى القول بأنه يتطرق (إلى الجميع) أي جميع هذه الأدلة المستشهد بها، لأن هذا البيان نقل بعد ما رست تلك الأسماء الشرعية في معرفة الناس وتلقوها وعملوا بها، ثم إنه تعرض لهم أمور في ذلك، بعضها سألوا عنها، فبينت لهم أحكامها، وبعضها اطلع عليها الشارع فبين لهم حكمها مخصصا ومقيدا إياها من عموم تلك الأسماء وإطلاقها، وهذا أمر واقع مقطوع بثبوته، فالوقائع إذا تعددت متضافرة على إثبات أمر ما أفادت فيه القطع.

هذا ما يتعلق بهذا المسلك من حيث بيانه، وهو أقوى مسلك في هذا الموضوع، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك.

(المسلك الرابع) هو (أنه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق) والإجماع (بل يجب تأخيره) أي تأخير الناسخ عن المنسوخ، (لا سيما عند المعتزلة، فإن النسخ عندهم) هو (بيان لـ)انتهاء وقت (العبادة) المنسوخة وبدء وقت العبادة الناسخة. هذا التعريف للنسخ ساقه المؤلف في باب النسخ، وقال إنه تعريف الفقهاء له، ثم قال: «وأما المعتزلة فإنهم حدوه بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا»، وبذلك فإن المعتزلة لم يخالفوا الأشعرية إلا في وصف النسخ؛ بأنه يكون به الارتفاع للحكم، فالأشعرية يثبتون ذلك، فعرفوا النسخ بأنه «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه».

هذا كله من كلام المصنف، وهو مخالف لما هنا، وقد تكون نسبته هذا الحد في (النسخ) الذي هو (بيان وقت انتهاء العبادة) للمعتزلة سهوا، وقد يكون لهم في هذا التعريف مذهبان، وقد يكون غلطا، فتأمل.

وعلى كل فإن هذا المسلك الذي بني على أن تأخير البيان إلى وقت الحاجة مثل تأخير النسخ، مسلك بين صحيح؛ إذ كلاهما بيان، فإذا جاز تأخير النسخ وهو بيان، جاز تأخير كل بيان، سواء كان بيانا لعام او لمجمل أو لغيرهما، وما يدل عليه العموم والإطلاق -مثلا- من الشمول والاستغراق للأفراد والصور فيعتقد ذلك فيهما بمجرد سماعهما، لا يمنع من مساواته في هذا التأخير بالدليل المنسوخ، بناء على أن المنسوخ غير عام بظاهره، فإنه هو أيضا قد يرد بلفظ عام شامل من حيث الزمان، ثم إن ذلك لا يمنع نسخه، فمن الجائز عند الجمهور أنه (يجوز أن يرد لفظ دال على) وجوب (تكرر الأفعال)

والإتيان بها (على الدوام)، نحو: صلوا ركعتين أبدا أو دائما أو مستمرا مثلا، أو صوموا يوم الأحد أبدا مثلا، أو تصدقوا كل شهر أبدا مثلا (ثم ينسخ ويقطع) أي يرفع ذلك (الحكم) الذي دل عليه (بعد حصول الاعتقاد) المستفاد من ذلك اللفظ (بـ)ـوجوب و(لـزوم) الإتيان بذلك (الفعل) الواجب به (على الدوام) والاستمرار، نعم يجوز أن يرد هذا (لكن) يجب أن يعلم أن ذلك على الدوام مقيد (بشرط) وهو (أن لا يرد نسخ)، فكأن الشارع يقول في ذلك مثلا: صلوا الركعتين أبدا مالم يرد نسخ لهذا الحكم، وبذلك تكون الأبدية في ذلك دالة على المبالغة لا الدوام، كما تقول لازم غريمك أبدا، وأنت إنما تريد: لازمه إلى أن يقضيك حقك، (وهذا) الأمر (أيضا واقع) في الشرع فإن التأبيد لا يمنع من الاستثناء وقد ورد ذلك في قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ والنسخ وارد على صورة الاستثناء في هذه الأحكام كما تقدم ذكر ذلك. ثم إن الشرائع السابقة ظاهر بعض نصوصها التأبيد ثم نسخت بهذه الشريعة. خلاصة القول أن إمكان تقديره وفرضه بعد كل حكم يقضي بأن النسخ يجري في حكم وإن كان مؤبدا؛ لأن ذلك الفرض للنسخ والتقدير له يرفع قطعية هذا التأبيد بما قبل وروده ويقصره عليه.

وعلى كل فهذه (الأدلة) التي سبق ذكرها كلها (واقعة) من حيث مدلولها وأحكامها كما تقدم بيان ذلك بالتمثيل له بآية الصلاة وآية الزكاة، وما ورد في البقرة والقربى وغير ذلك مما مضى إيراده أدلة على ذلك، وكلها (دالة على جواز تأخير البيان) وتراخيه (عن كل ما يحتاج إلى البيان) إلى وقت الحاجة إليه (من عام) كما في قوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾، (ومجمل) كما في «الحق» من قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾، (ومجاز) كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾، (و)من (فعل)نبوي (متردد) بين أن يكون فعلا جبليا وأن يكون تشريعيا كما في هيآته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ التي يواظب

عليها في الأكل والشرب واللباس -مثلا-، أو بين أن يكون من خصائصه وأن يكون عاما كترك أكل ذي الرائحة الكريهة، ووجوب الضحى عليه -عند من يقول بذلك-، وحرمة التولي يوم الزحف عليه، ونحو ذلك، (و)من (شرط مطلق غير مقيد) كما في شرط بدو الصلاح في بيع الثمر، فإنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قد شرطه ثم أرخص في العرايا.

وهذا الذي ذكر من هذه الأدلة دليل وحجة على من ينكر تأخير البيان مطلقا (وهو أيضا دليل) وحجة (على من) يفصل في ذلك فـ(جوز)ـه (في الأمر) وحده (دون الوعد والوعيد) فإنه قد تقدم انه قد نزل قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾، ثم نزل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ وهذا من تأخير البيان في الوعيد، (و) هو كذلك دليل (على من قال بعكس ذلك) وهو انه جائز في الوعد والوعيد دون الأمر؛ لورود ما يدل على خلاف ذلك وقد تقدم ذكره.

هذه عيون الأدلة التي استدل بها الجمهور على رأيهم في هذه المسألة.

(و)إذا علمت هذا وأحطت به معرفة فاعلم أن (للمخالف) من المعتزلة وغيرهم في هذه المسالة (أربع شبه) يسوقونها أدلة على رأيهم في هذه المسألة.

(الشبهة الأولى) هي: أن (قالوا) أي قولهم (إن جوزتم خطاب) الشخص (العربي بالعجمية و)خطاب الشخص (الفارسي بـ)ـغير لغته الفارسية بـ(ـالزنجية) -مثلا- وهي لغة الزنج -السود- غير العرب (فقد ركبتم) امرا (بعيدا) فالنزول عنه صعب (وتعسفتم) أي سرتم بلا اهتداء ولا رشاد وبلا قصد إلى جهة معينة (وإن منعتم) ذلك وقضيتم بعدم جوازه مع تجويزكم تأخير بيان المجمل (فـ)ـإننا نقول لكم (ما الفرق بينه) أي بين مخاطبة العربي بالعجمية والفارسي بالزنجية -مثلا- (وبين مخاطبة العربي بلفظ مجمل لا

يفهم معناه) ولا يكاد يعرف المقصود به (ولكن يسمع لفظه) فقط فقصارى ما يتلقاه منه هو سماعه لهذا اللفظ، فكان كمن خوطب بلغة لا يفهمها، فحظه من ذلك هو -أيضا- سماعه ما خوطب به منها، وأي فائدة في المخاطبة بقولٍ هذا هو مفاده، إن المخاطبة بمثل هذا القول قد تعد عبثا، وبذلك يحق منعها. (و)من وجه آخر القول بجواز هذا التأخير (يلزم منه جواز) تكليم الشخص غيره و(خطابه بلغة هو واضعها وحده) مع نفسه (إلى أن يبين) له معناها الذي وضعها بإزائه، وفي واقع الأمر انه لا فرق بين اللفظ المجمل الذي لا يعرف له مدلول من غير بيان وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان، وعند ذلك فإما ان يقال بحسن المخاطبة بهما، أو بأحدهما دون الآخر، أولا بواحد منهما، الأول يلزم منه حسن المخاطبة بما وضعه مع نفسه من غير بيان وهو في غاية الجهالة. والثاني أيضا ممتنع لعدم الأولوية، والثالث هو المطلوب. هذه هي صورة هذه الشبهة ومضمونها.

(والجواب) عنها نسوقه (من وجهين) اثنين:

(أحدهما وهو الأولى) بأن يكون جوابا عن هذه الشبهة، وهو (أنهم) قد أخطأوا في هذه التسوية بين المجمل واللغة التي لا تفهم فإنه لا مساواة بينهما، فاللغة التي لا تفهم منغلقة لا يفهم منها شيء على الإطلاق، بخلاف المجمل فهو وإن لم يعلم المراد به بعينه فقد علم المكلف انه مخاطب بأحد مدلولاته المعينة المفهومة منه، وبذلك يتحقق اعتقاده للوجوب والعزم على الفعل بتقدير البيان والتعيين، فكان مفيدا بخلاف الخطاب الذي وقع بما لا يفهم منه شيء اصلا كما فرضوه، وبناء على ذلك فإننا نقول: (لم قالوا:) إن (قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ -مثلا- (كالكلام بلغة لا تفهم مع أنه يفهم)منه (أصل الإيجاب)وأنه ثابت في حق المكلف مفروض في ماله، وهذا

مثل قول القائل: في الدار رجل، فانه يعلم بهذا وجود شخص ما في الدار وإن لم يعلم حقيقته، وهكذا حال المكلف بالإضافة إلى هذه الآية، فانه يدرك منها هذا الإيجاب عليه، لأن الأمر ابتلاء فإذا لزمه أن يعتقد أن الله تعالى أراد منه حقا في ماله (و)قد حصل الابتلاء، فإنه (يَعزم) من فهم ذلك منه (على) إخراج ذلك الحق من ماله و(أدائه) منه (و) هو في الحال يترقب و(ينتظر بيانه)أي بيان هذا المجمل الذي هو هذا الحق، عند حلول وقت الحاجة إلى العمل به وهو (وقت الحصاد فـ)ـإذا عرفت هذا عرفت ان (التسوية بينهما)أي بين المجمل وما لا يفهم من اللغة ما هو إلا (تعسف) أي ذهاب بلا هداية ولا قصد وجهة (وظلم) معرفي أي مجاوزة حد في القول والنظر، ومخالفة للعدل في إعمال الأدلة والأخذ بمقتضاها. هذا هو الجواب الأول.

(الجواب الثاني) هو (أنا نجوز) بالإجماع (للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يخاطب جميع أهل الأرض من الزنج) وهم السود (والترك) وغيرهم مِن مَن لغتهم غير العربية ويحدثهم (بالقرآن) الكريم (ويشعرهم) ويدلهم على (أنه يشتمل على أوامر) ونواهٍ -مثلا- (يعرفهم بها) أي بتلك الأوامر والنواهي (المترجم) لهم، ويعلمهم إياها بلغتهم، وبهذا السبيل بلغ هذا الدين الى غير العرب، وعرفوا به شرائعه وشعائره، والحس والمشاهدة مما يقضي بذلك، ولا شك أن خطاب هؤلاء العجم بهذه الشرائع والشعائر وغيرها مما ورد في هذا الدين قد تأخر بيانه عنه، وربما استغرق تحصيلهم فهْم هذه الأمور الدينية زمانا (و) هذا كله يدل على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة للعمل به، ومن استبعد هذا فإنه يقال له: (كيف يبعد) هذا ويقضى بمنعه (ونحن) معشر الأشاعرة (نجوز كون)الإنسان (المعدوم) الذي لم يخلق بعد (مأمورا) أي يتعلق به الأمر فيكون بذلك مكلفا تكليفا معنويا، وذلك (على تقدير الوجود)أي وجوده، بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الأمر النفسي

الأزلي لا تعلقا تنجيزيا بأن يكون حالة عدمه مأمورا وإذا كان هذا سائغا في حق المعدوم (فـ)ـإن (أمر العجم) ونهيهم وبيان حقائق هذا الدين لهم باللغة العربية (على تقدير البيان) أي بيان ذلك لهم بلغتهم (أقرب) وأدنى إلى القبول العقلي والإمكان من مخاطبة المعدوم. نعم، لا يسمى القول خطابا إلا إذا فهم وعلم معناه والمقصود به وإن كان ذلك على وجه ما وعليه فإنه (لا نجعل) أي لا نسمي (ذلك) القول الموجه الى أولئك العجم ولا ذلك القول الموجه الى ذلك المعدوم (خطابا) ولا نصفه بأنه كذلك وهو غير مفهوم لمن خوطب به من هؤلاء (بل إنما يسمى) عندنا (خطابا إذا فهمه المخاطب)به والمعدوم لا يفهم هذا الذي تعلق به من طلب واقتضاء، وبذلك فإنه لا يسمى خطابا خلافا لمن ذهب الى أنه خطاب بناء على أن الخطاب يصح إطلاقه على ما فهم وعلى ما علم أنه سيفهم وهذا الذي قيل في حق المعدوم يقال في حق هؤلاء العجم، فيجري الخلاف في كون ما سمعوه من القول الشرعي خطابا أو لا.

(و)أما (المخاطب في مسألتنا) هذه وهو المخاطب بهذا المجمل وهو «الحق» في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾، فإنه قد (فهم أصل الأمر) الوارد فيه (بـ)ـإخراج (الزكاة)، وقوله: «أصل الأمر» فيه إضافة الموصوف للصفة؛ أي الأمر -أي الطلب- الذي هو الأصل في هذا الخطاب، ووجه تسميته أصلا أنه المقصود من الخطاب وما سواه متعلق به، نعم، فإنه إذا سمع هذه الآية علم أنه مأمور بإخراج الزكاة وأدائها (و)إن كان قد(جهل قدر الحق) والقدر الواجب إخراجه وايتاؤه (عند الحصاد) لهذه الأعيان التي وجبت فيها الزكاة من الحبوب وغيرها. (وكذلك) «بيده» في (قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾) فإنه -وإن كان مرجع الضمير فيه غير معين ولا معلوم بذاته- هو (مفهوم) على الجملة (و)ذلك بين فإن(تردده بين) أن يكون مرجعه (الزوج) فيكون هو المقصود بصدور هذا العفو منه (و)أن يكون مرجعه هو(الولي)

فيكون هو المخاطب بهذا الحكم هو معنى (معلوم)؛ إذ لا يحتمل هذا الأمر غيرهما فانحصر فيهما ذلك على قطع (و)اما (التعيين) لأحدهما وتخصيصه بذلك فإنه بيان (منتظر) ينبغي أن يبحث عنه فيما يفيده من دليل.

(فإن قيل) إذا كان سائغا وجائزا أن يوجه الخطاب الشرعي إلى من لا يفهمه في الحال ولكن يتوقع وينتظر أن يفهمه في المآل على وجه الاحتمال (فليجز خطاب المجنون) لأنه وإن لم يفهم ما خوطب به في حال قيام الجنة به فإنه يمكن أن يفيق من جنونه ويشفى مما به من ذلك في مستقبل الزمان (و) كذلك (الصبي) الذي لا يفهم الخطاب في حال صباه وصغره، فإنه سيتخلص من هذا الحال يوما فيفهم ذلك ويتعقله، وعلى هذا فإنه يجوز خطابه قبل فهمه و تعقله لهذا الخطاب؛ إذ لا فرق بين خطاب الشخص بالمجمل وهو لا يفهمه ولكن يتوقع بيانه له، وبين خطاب من لا يفهم ولكن يتوقع فهمه.

(قلنا) جوابا عن هذا (أما من لا يفهم) الخطاب، ولا يعقل معناه (فـ)ـإنه (لا يسمى مخاطبا) بناء على أن الكلام لا يسمى خطابا إلا إذا فهم وأدرك معناه (و)لكنه مع ذلك (يسمى مأمورا) بمعنى أنه يتعلق به الأمر -الاقتضاء والطلب- تعلقا معنويا (كالمعدوم) في رأي الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنه مكلف تكليفا معنويا وذلك -كما مضى ذكره- (على تقدير الوجود)أي وجوده فكل معدوم علم الله أنه سيوجد فإنه مكلف في العدم على الوجه المذكور وظاهر كلام المصنف ككلامه السابق ان المعدوم عنده مأمور. وبه يعلم بطلان ما نقله الزركشي عن أبي الخطاب الحنبلي من «أن المصنف اختار مذهب المعتزلة في هذه المسألة وهو أن الأمر لا يتناول المعدومين وأنه يختص بالموجودين».[1]

---

(١) البحر المحيط/ ١/ ٨٠ ص.

وهذا الذي تقرر في حق المعدوم من أنه مكلف هو الذي يتقرر (كذلك) في حق (الصبي) غير المميز الذي لا يفهم فإنه (مأمور) لكن (على تقدير البلوغ) واعتباره فإنه قيد في هذا الأمر (أعني) أن الصبي الذي يقضى عليه بأنه مكلف هو (من علم الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ أنه سيبلغ) وهو خال من موانع التكليف.

(أما) الصبي المميز (الذي يفهم) الخطاب (ويعلم الله بـ)ـحصول (بلوغه) فيما يستقبل من الزمن (فـ) إننا (لا نحيل) ولا نمنع (أن يقال له: إذا بلغت) الحلم فأنت مأمور ب) العبادة المفروضة بهذا الدين من (الصلاة والزكاة) وغيرهما (و) إنما قلنا بأننا لا نحيل ذلك ولا نمنعه (لان) الاتصاف بـ(الصبا) - بكسر الصاد - وهو الصغر (لا ينافي) ولا يمنع لا عادة ولا شرعا توجيه (مثل هذا الخطاب) غير التنجيزي والإلزامي الى من قام به (وإنما يمنع الصبا و(ينافي خطابا) يوقع من قام به وهو الصبي في الذم والاثم و(يعرضه للعقاب) ان لم يمتثل ما طلب منه وهو (في) حال (الصبا) والصغر. هذا ما تيسر ذكره في هذه الشبهة الأولى.

(الشبهة الثانية: قولهم) ان المقصود من الخطاب إنما هو التفاهم فـ(ـالخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه) من القول يعد لغوا، وبذلك (فـ)ـإنه (يكون وجوده كعدمه)؛ لأنه حشو من القول وهو محال صدوره من الشارع، (و)بذلك (لا يجوز أن) يخاطب بكلمات مهملة غير موضوعة لما أريد بها على الإطلاق كأن (يقول) مثلا (أبجد هوز و) هو (يريد به) ما لا علاقة له به بأي حال من الأحوال، كأن يريد به (وجوب الصلاة والصوم) مثلا- (ثم) يفسر مراده بذلك و(يبينه من بعد) وإنما لا يجوز هذا (لأنه لغو من الكلام) كما تقدم ذكره، (و)إذا كان هذا هو حال المهمل وهو أنه لا يجوز الخطاب به لأنه لغو، فإن كل ما لا يفيد هو (كذلك) ومنه اللفظ (المجمل) المنبهم المعنى (الذي لا يفيد) شيئا.

(قلنا) جوابا عن هذا: ان الذي ذكر ثم لا يرد اعتراضا علينا لأننا لم نقل انه يجوز الخطاب بما لا يفيد (وإنما) قلنا (يجوز الخطاب بـ)ـقول (مجمل يفيد فائدة ما) إن كانت بعضا مما دل عليه فالمجمل ليس كالمهمل (لأن) الكلام المجمل لابد أن يفيد فائدة ما فـ(ـقوله تعالى): ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ -مثلا - (يعرف منه وجوب الإيتاء)للزكاة وإخراجها (و)يعرف منه كذلك (وقته) أي وقت هذا الإيتاء (ويعرف) منه أيضا (أنه حق) واجب مفروض (في المال) وبذلك (فـ)ـإنه مفيد فالمخاطب به (يمكنـ)ـه (العزم) على الطاعة لأمر الله (فيه) و(على الامتثال) له في شأنه (و)على (الاستعداد) والتهيؤ (له) بما يمكنه منه من وسائل وأسباب وهذا أمر واجب عليه بمجرد ما يطرق هذا الخطاب إذنه ويفهم منه هذا الأمر (و) بذلك فإنه (لو عزم) وصمم قصده (على تركه) أي ترك هذا الإيتاء (عصى) ربه، اذ خالف ما وجب عليه مما ذكر (و) هذا الذي تقرر في هذا الضرب من المجمل هو نفسه الذي يجري (كذلك) في حق (مطلق الأمر) يعني (افعل) وما يقوم مقامه (إذا ورد ولم يتبين أنه للإيجاب أو الندب) أو الإباحة أو غيرها (أو) لم يتبين (أنه على الفور) وهو العمل به في الزمن الموالي لزمان وروده فيه (أو) لـ(ـلتراخي)وهو التأخير لما قضي به من فعل - (أو) لم يتبين كذلك (للتكرار)الذي يقع به استغراق جميع الأوقات إلا ما تقضى فيه الضروريات منها، (أو للمرة الواحدة) فقط. فإنه أي هذا الأمر وإن لم يفد شيئا من ذلك الذي وقع فيه التردد في شأنه على وجه التعيين فإنه (أفاد علم اعتقاد) يعني أفاد علما، وهو اعتقاد ثبوت (الأصل) الذي يدل عليه وهو طلب تحصيل هذا المأمور به الذي اقتضاه، (و)كما أفاد ما ذكر أفاد كذلك (معرفة) حصول (التردد بين) هاتين (الجهتين) المحتملتين فيه فليطلب بيان ذلك المعين لإحداهما من الخارج ومن المعلوم أن الأمر المجرد المطلق لا يتردد فيه النظر بين الوجوب والندب وغيرهما الا عند من

لا يراه حقيقة في الوجوب أو الندب -مثلا- واما من يراه حقيقة في ذلك فانه يحمله عليه. نعم قد تتعارض عنده الحقيقة في ذلك والقرائن فيه ولم يترجح لديه شيء منه فيقع في هذا التردد.

وكذلك أمر الفور والتراخي فإنه لا يكون محل التردد عند الذي يرى أن الأمر المطلق حقيقة في التراخي، وكذلك عند من يرى أنه للفور اذ كل واحد منهما يحمله على ما يرى أنه حقيقة فيه.

وهذا الذي قيل في الفور والتراخي يقال مثله في التكرار والمرة الواحدة بلا فرق.

وأما من يرى أنه ليس حقيقة في شيء من ذلك ولم يتبين له بالقرائن المعنى المراد به فإنه يستفيد منه ما تقدم ذكره فقط، وهو أن المأمور به مطلوب، ومعرفة كونه مترددا بين الجهتين، وأما هذا المتردد فيه فإنه ينتظر بيانه (و) هذا الذي يفيده هذا الأمر من العلم المذكور هو (كذلك) الذي يفيده المجمل مثل (بيده) في (قوله تعالى) ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ فإنه (يعرف إمكان سقوط المهر) وحصول العفو عن طلبه أو طلب بعضه (و) يعرف (حصر) مصدر ذلك (بين الزوج والولي) وبذلك (فـ)ـإن هذا المجمل (لا يخلو عن) الدلالة على (أصل الفائدة) -فيه إضافة بيانية يعني الفائدة التي هي الأصل فيما يفيده هذا القول (وإنما يخلو عن) إفادة (كمالها) وهو تعيين من يصدر عنه هذا العفو (وذلك)- وهو إفادة القول طرفا مما دل عليه دون إفادته تمام مدلوله وكماله- أمر (غير مستنكر) ولا مستبعد، (بل هو واقع في) نصوص (الشريعة) وأدلتها، وجار على وفق (العادة) في التخاطب بين الناس بلغتهم، فإن الناس ما زالوا ينطقون بالقول فيفهم منه بعض من معناه دون بعض منه، فيرد منهم الاستفسار عن هذا البعض الذي لم يفهموه، وهذا (بخلاف)

اللفظ المهمل الذي لم يوضع لأي معنى مثل قوله: (أبجد هوز) ونحوه، (فإن ذلك لا يصح الخطاب به إذ (لا فائدة له أصلا) وما لا فائدة له أصلا، كيف تقصد به، أو تطلب منه؟ وبهذا كله يتحقق الانفصال بين المجمل والمهمل، فالتسوية بينهما بقياس المجمل على المهمل خطأ، إذ هذا القياس فاسد؛ لأنه قياس مع وجود الفارق المؤثر في منعه. هذا ما يتعلق بهذه الشبهة الثانية.

(الشبهة الثالثة:) هي (أنه لا خلاف) في منع الخطاب الموهم خلاف المراد به؛ لأنه تضليل فلا خلاف (في أنه لو قال) الشارع مثلا: يجب (في خمس من الإبل) إخراج (شاة) صدقة (وأراد) بقوله خمس من الإبل (خمسا من الأفراس) لم يقبل إذ (لا يجوز ذلك وإن كان) الخطاب به واقعا (بشرط) إيراد (البيان) له (بعده؛ لأنه تجهيل)، أي إيقاع في الجهل بالمراد من ذلك القول(في الحال) أي حال المخاطبة (و)هو كذلك (إيهام لخلاف المراد) به وهو قبيح وما عليه هذا القول من عدم جواز الخطاب به (فـ)ـهو (كذلك) ما عليه (قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾) إذا قيل إنه ورد غير مبين؛ لأنه (يوهم) الأمر بـ(قتل كل مشرك) أيا كان (وهو خلاف المراد) إذ لا يجوز قتل المستأمن والصبي والمرأة وإن كانوا مشركين، وبذلك فإن هذا الذي يستفاد من هذا اللفظ العام، وهو لفظ المشركين، وإن كان سيبين المراد به بعد (فهو تجهيل في الحال) ووقت قرع هذا القول للأذن قبل بيان المراد به.

(و)هكذا حال كل قول أريد به غير ظاهره وما دل عليه فإنه (لو أراد) متكلم (بالعشرة سبعة كان ذلك) أيضا (تجهيلا) وإيهاما بخلاف المراد والمقصود من الكلام (وإن كان ذلك) القول (جائزا إن اتصل الاستثناء به بأن يقول عشرة إلا ثلاثة) وبذلك يفيد كلامه السبعة.

خلاصة القول أن من قال: عندي عشرة وهو يريد هذا العدد -عشرة-

نفسه، فإنه ماض على ما يقتضيه الوضع في ذلك، فكلامه مطابق لقصده وأما من قال: عشرة، وهو يريد غير هذا العدد كسبعة مثلا، فإن قوله هذا ممنوع غير جائز، إذ عليه إذا أراد بالعشرة سبعة أن يعقبها بما يدل على ذلك ويفيده وهو استثناء ثلاثة منها، فيقول عندي عشرة إلا ثلاثة، فإنه لا يجوز قصد السبعة بالعشرة، إلا بهذا القيد. (وكذلك اللفظ الدال على العموم) فإنه (للاستغراق والشمول لجميع أفراده (في الوضع)؛ إذ هو موضوع بإزائها فاستعماله في هذا الشمول والاستغراق هو استعمال له فيما وضع له، فيكون كاستعمال عشرة في عشرة بلا فرق، وأما استعماله في الخصوص مطلقا أي من غير قرينة تدل على أنه مستعمل فيه فهو أمر غير جائز، إذ لا يراد به الخصوص وهو مطلق كما لا يراد بالعشرة سبعة وهي مطلقة (وإنما يراد به الخصوص) ويستعمل فيه (بشرط) أن تصحبه (قرينة متصلة) به (مبينة) أنه عام مخصص (فأما إرادة) إفادته (الخصوص) ودلالته عليه (دون قرينة) تصحبها؛ لتدل على ذلك (فهو تغيير للوضع) الذي ثبت به لهذا اللفظ معناه، وذلك تصرف غير جائز.

(وهذا) المسلك الذي قرر به القول على هذا الوجه، وهو: أن اللفظ العام دال بنفسه على الاستغراق والشمول، فإذا أطلق فإنه يحمل على ذلك كما في العشرة، ولا يصار إلى خلاف ذلك إلا بدليل هو (حجة من فرق بين) اللفظ (العام و)اللفظ (المجمل) إذ المجمل ليس ظاهرا في أي معنى من المعنيين أو المعاني التي يتردد بينهما أو بينها، فلا وجه لتسويته بالعام. هذا متضمن هذا المسلك.

إلا أن هذا المسلك ضعيف و(الجواب عنه) هو (أن) لفظ (العموم لو كان نصا) يعني ظاهرا راجحا (في) الدلالة على (الاستغراق) والشمول لما صلح له (لكان كما ذكرتموه) فيحمل على الاستغراق إذا أطلق (و) هو ليس كذلك (بل هو مجمل عند أكثر المتكلمين) كأبي الحسن الأشعري والقاضي ونسبه

الشيخ الشيرازي للأشاعرة، وإنما قالوا: إنه مجمل؛ لأنه (متردد) في رأيهم (بين) الدلالة على (الاستغراق) لجميع ما صلح له من أفراد بلا حصر (و) الدلالة على (الخصوص) ومن ثم صار هؤلاء إلى الوقف والقول بأن العموم لا صيغة له، وبذلك فإن هذا اللفظ الذي يوصف بأنه عام إنما يكون دالا على الاستغراق بالقرينة، كما يكون دالا على الخصوص بها كذلك بلا فرق.

(و) لكن هذا الرأي ليس متفقا عليه بل الذي عليه الجمهور هو: أن هذا اللفظ الذي يوصف بأنه من أدوات العموم موضوع للدلالة للعموم وبذلك فـ(ـهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في) الدلالة على (الاستغراق و)الشمول، نعم لا نزاع في (إرادة الخصوص به)؛ إذ هو أسلوب (من) أساليب (كلام العرب) وطريق يمضى عليه فيه كما هو معروف (فإن الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تمثل) ظهر عليه فيه مثاله وصورته (في) صفحة (ذهنه وحضر في فكره) من أفراد ذلك العموم (فيقول -مثلا- (ليس للقاتل من الميراث) أي ما تركه من قتله مما يورث (شيء) بالإجماع في حال العمد وفي حال الخطإ خلاف.

(فإذا قيل له:) ظاهر قولك أن كل من قتل شخصا لا يرثه، وعليه (فالجلاد) الذي عينه السلطان لجلد الجناة إذا قتل موروثه لا يرث (و) كذلك (القاتل) بأمر من الشارع كالقاتل لموروثه (قصاصا) وإقامة للحد الشرعي -أيضا- (لا يرثـ)ـه (فيقول ما أردت هذا) الذي ذكر (ولم يخطر لي) أي لم يطرأ (بالبال) أي الذهن وبذلك فأنا لا أقصده (و) كذلك قد (يقول) مثلا (للبنت النصف من الميراث) أي ما تركه أبوها مما يورث شرعا (فيقال) له هذا الذي ذكرته غير مسلم؛ (فـ)ـإن (البنت الرقيقة) أي الأمة لا ترث مطلقا (والكافرة لا ترث شيئا) ممن يخالفها في معتقدها (فيقول: (ما خطر ببالي هذا) ولا استحضرته (و) بذلك فإنني ما أردته بقولي هذا (وإنما أردت) به البنت (غير الرقيقة والكافرة)

وهي الحرة المسلمة (و) قد (يقول) أيضا إن (الأب إذا انفرد) بالإرث فإنه (يرث المال) أي مال ولده كله (أجمع) وإنما يكون الأب بهذا الحال إذا لم يكن لولده الميت هذا ولد. (فيقال له هذا الذي ذكرته) غير مسلم (و)الدليل على ذلك أن (الأب الكافر) لا يرث ابنه المسلم (أو) الأب (الرقيق) أي العبد (لا يرث) ابنه (الحر)؛ لأن الرق والكفر من موانع الإرث (فيقول) لم يخطر هذا ببالي و (إنما خطر ببالي الأب غير الرقيق و)غير (الكافر) فهذا كله (من كلام العرب) ومما يجري على ألسنتهم.

ثم إن إيراد هذه الاعتراضات على هذه الأقوال دليل على أن هذه الألفاظ تفيد العموم بظاهرها، فإنها لو لم تكن كذلك ما استحسنت هذه الاعتراضات، ولما وقع الاعتذار عن خروج هذه المفردات من دلالة تلك الألفاظ، وقبول هذا الاعتذار دليل على أن اللفظ العام قد يستعمل في الخصوص.

خلاصة القول أن التعبير باللفظ العام وإرادة الخصوص به مما يجري على ألسنة العرب، بل هو الصورة الغالبة في القول، وبذلك فإن الشخص إذا أراد باللفظ العام معنى مخصوصا لم يرتكب خطأ، بل تصرفه هذا مما يمضي عليه في كلام العرب (و) أما (إذا أراد السبعة بالعشرة فـ)ـإنه قد أتى بتصرف لغوي غير جائز إذ (ليس) ذلك (من كلام العرب) فهم لا يعبرون بمثل هذا.

وبناء على هذا (فـ)ـإنه يتقرر -هنا- أن من كان من أرباب العموم (إذا اعتقد العموم)؛ أي إفادة اللفظ الذي يوصف بأنه لفظ عام العمومَ (قطعا) ودلالته عليه جزما (فذلك) خطأ منه صار إليه (لجهله) بحالة هذه اللفظة الحقيقية، إذ هو لا يدل على العموم قطعا فلا ينبغي له اعتقاد كونه قاطعا في ذلك (بل ينبغي) له (أن يعتقد أنه ظاهر في العموم) فقط، فليس نصا فيه وبذلك فهو محتمل (لـ)ـإفادة (الخصوص) والدلالة عليه احتمالا مرجوحا، (و)بناء على ذلك فإن

(عليه الحكم) في حقه (بالظاهر) وحمله عليه (وإن خلي) هو (والظاهر) فلم يصرف عنه (و)لكن عليه (أن ينتظر) كذلك (أن ينبه على) أن هذا اللفظ دال على (الخصوص أيضا) لأن ذلك أمر متوقع حصوله ومنتظر وقوعه في حقه، وسيأتي الكلام على حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، هل هو جائز أم لا؟ هذا ما تيسر ذكره في شأن هذه الشبهة؛ الشبهة الثالثة.

(الشبهة الرابعة:) هي أن القول بتأخير هذا البيان فيه إحالة على أمر مجهول غير معين وهو الزمان الذي يحصل فيه هذا البيان فـ(ـإنه إن) قيل: إن ذلك ليس مجهولا، بل إنه معين إذ (جاز تأخير البيان إلى مدة مخصوصة) معينة (طويلة كانت أو قصيرة فهو) قول لا دليل عليه ولا برهان وبذلك فهو (تحكم) محض، لا يستحق أن يلتفت إليه، (وإن) قيل إنه قد (جاز) أبدا (إلى غير نهاية (فـ)ـإن هذا قول فاسد لما قد يترتب عليه من الضرر في الدين فإنه (ربما يخترم) أي يتوفى (النبي ﷺ) ويموت (قبل) تبليغه هذا (البيان) للناس وإخبارهم به، (فيبقى العامل بـ)ـهذا (العموم) الذي لم يبين (في ورطة الجهل) وربقة حكمه؛ لأنه صار (متمسكا بعمومِ ما) أي بعموم لفظ (أريد به الخصوص) شرعا، وهو ما ينشأ عنه خلاف الحق والصواب في الأحكام التي يبنيها عليه. وهذا كله يدل على بطلان القول بهذا التأخير والمصير إليه، وهو وارد على القائلين بجواز هذا التأخير وصحته، فبماذا ينفصلون عنه؟

(قلنا:) هذا الذي ذكرتم غير مسلم بل هو مردود؛ لأن (النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يؤخر البيان) لما ذكر من المجمل وما في حكمه (إلا إذا جوز له التأخير لذلك) وأذن له فيه (أو أوجب) ذلك عليه (وعين له وقت البيان) وحدد له (وعرَف أنه يبقى إلى ذلك الوقت) على قطع بوحي من الله تعالى إليه بذلك. وهذا ما تقضي به الأدلة بأنه سيبلغ رسالة ربه كما أوحيت إليه من ربه، وأنه قد بلغها بتمامها.

ثم إن الآخذ بما بلغه من الأدلة سواء كانت عامة أو غيرها ولم يبلغه بيانها عمله بها صحيح على كل حال؛ لأن تلك الأدلة هي ما خوطب به شرعا، فعمله بها عمل بما وجب عليه العمل به وما لا علم له به ليس مخاطبا به حتى يعلمه. وعليه فالعمل بحسب العلم والإمكان (فإن) سلم على سبيل الفرض والتقدير أنه قد (اخترم) النبي ﷺ (قبل تبليغه) هذا (البيان للناس بسبب من الأسباب فـ)ـإنه (يبقى العبد) الذي بلغه دليل عام ولم يبلغه مخصصه (مكلفا) بالعمل (بـ)ـذلك (العموم) والأخذ به (عند من يرى) كون (العموم) مستفادا من دلالة هذه الألفاظ التي تسمى ألفاظ العموم أو أدوات العموم (ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه) ولا العمل به (كما لو اخترم قبل) تحصيله (النسخ لما أمر بنسخه) من الأحكام (فإنه) أي العبد يعمل بذلك الذي لم يبين نسخه و(يبقى مكلفا به) مخاطبا بمضمونه (دائما) وكل ما يأتي به من عمل على وفقه فهو صحيح.

(فإن أحالوا) أي حكموا باستحالة (اخترامه) وموته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (قبل تبليغه النسخ) للناس وإعلامه الناس به (فيما أنزل عليه النسخ فيه) من أحكام؛ لأن الله أرسله لتبليغ رسالته الخاتمة تامة كاملة، وقد أراد سبحانه ذلك إرادة تكوين ولذلك فإنه لا بد من حصوله ووقوعه قطعا (فـ)ـإنه (يستحيل) ويمتنع (أيضا اخترامه) ووفاته (قبل بيان) جريان (الخصوص) ووقوعه (فيما) أي في العام الذي (أريد به الخصوص) وكذلك بيان جريان التقييد فيما ورد فيه من مطلق (و)إنما استحال وامتنع أن يخترم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قبل هذا البيان كما استحال أن يخترم قبل بيانه ما ورد فيه النسخ؛ لأنه (لا فرق) بين البيانين، فالكل من تبليغ الرسالة على تمام وكمال. (والله تعالى أعلم) وأحكم. وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة الثانية.

المسألة الثالثة

(مسألة) التدرج في البيان، والمراد بالتدرج في البيان هنا أن يكون هذا البيان على مراحل، بحيث يأتي منه طرف ثم يتبعه طرف آخر منه إلى أن يحصل تمامه وكماله.

والنظر في هذه المسألة محصور بين مجوزي تأخير البيان في العموم ومتعلق النظر فيها هو حكم هذا الأمر هل هو الجواز أو المنع؟

والذي انتهى إليه النظر في ذلك مثمرا له هو حصول الخلف فيه فذهب المحققون من هؤلاء المجوزين لهذا التأخير إلى جواز ذلك، و(ذهب بعض) أي من هؤلاء (المجوزين لتأخير البيان في) حق اللفظ الدال على (العموم) والاستغراق (إلى منع) حصول (التدرج في البيان) ووقوعه على مراحل (فقالوا) مستدلين على هذا المنع بأن هذا التدرج إن حصل سيوقع في إيهام أن ما بقي ولم يخصص يجري عليه حكم ذلك اللفظ العام، وامتناع التخصيص بشيء آخر فإنه (إذا ذُكر إخراج شيء) من المفردات المندرجة تحت (العموم) المستفاد من ذلك اللفظ العام (فـ)ـإنه (ينبغي) ويجب (أن يذكر) مع ذلك الشيء المخرج (جميع ما) قضي شرعا بأنه (يخرج) من حكم ذلك العموم ودلالته (وإلا) يفعل ذلك وبقي غير مخرج معه (أوهم ذلك) وجوب (استعمال) هذا اللفظ فيما دل عليه من (العموم) والشمول (في الباقي) الذي لم يذكر خروجه، وأوهم كذلك امتناع التخصيص له بشيء آخر، وهذا تجهيل للمكلف، وإنما ينتفي هذا التجهيل بالتنصيص على كل ما هو خارج من العموم. هذا قول هؤلاء المانعين (وهذا) ما استدلوا به عليه وهو (أيضا غلط) كالذي سبق في المسألة السابقة فإن من جوز هذا ليس

مخطئا، (بل من توهم ذلك) وهو أن تجويز هذا يفضي إلى تجهيل المكلف على الوجه المذكور (فهو) -الفاء زائدة- (المخطئ) الذي لم يصب الحق في هذا المقام (فإنه كما كان يجوز) ورود (الخصوص) على اللفظ العام فيخصصه (فإنه ينبغي) له (أن يبقى مجوزا له) أي لوقوع هذا الخصوص (في الباقي) من أفراد العام (وإن أخرج البعض) من تلك الأفراد (إذ ليس في إخراج البعض) من أفراد العام (تصريح) أو دلالة (بحسم) أي قطع (سبيل الإخراج) والاستثناء (لشيء آخر) منها، بل توهم ورود التخصيص وتوقعه مرة أخرى على العام بعد وقوع تخصيصه أولى من توقعه وتوهمه في حق العام الذي لم يخصص وذلك أن الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه إذا كان لا يوهم المنع من التخصيص فإن إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه من أفراده مع أنه لا دلالة له على إثبات غير ذلك البعض بلفظه أولى من أن لا يكون موهما لمنع التخصيص. وأنت خبير بأن من يقول: إن دلالة العام على أفراده قطعية يرى أن العام إذا خصص تضعف حجيته الدلالية فيما بقي، بل قيل إنه لا يكون فيه، وعلى هذا فإن تخصيص العام الذي لم يخصص أبعد من تخصيص العام إذا خصص، ثم (كيف) يصار إلى القول بمنع هذا الأمر - التدرج في البيان- (و)هو واقع في الخطاب الشرعي فإنه (قد نزل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فسئل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ عن معنى (الاستطاعة) في هذه الآية فقال: (الزاد) أي الطعام والشراب (والراحلة) أي ما يقوى على السفر ويستطيع من بعير ونحوه. والذي ورد في هذا الحديث هو أن النبي ﷺ سئل عن السبيل، وقد رواه أنس وابن عباس وابن مسعود وعائشة، أخرجه الحاكم عن أنس أن رسول الله ﷺ سئل عن قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾

فقيل: ما السبيل؟ قال: «الزاد والراحلة». ثم قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجه. وروى ابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال له: ما السبيل؟ قال: « الزاد والراحلة»، (ولم يتعرض) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في هذا الجواب (لأمن الطريق) وحصول (السلامة) من الهلاك (وطلب الخفارة) -مثلثة الخاء- وهي الأمان (وذلك) كله من السبيل ولكنه لم يبين في هذا الجواب و(يجوز أن يتبين بدليل) شرعي (آخر) يكون (بعده) أي بعد هذا الجواب. وهذا كله يدل على جواز هذا التدرج.

(و)مثل ذلك ما ورد في آية السرقة فقد (قال) الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ ولم يرد في هذه الآية بيان النصاب من المال الذي يكون فيه هذا القطع (ثم) إن النبي ﷺ (ذكر) هذا (النصاب) وبينه فقال: «لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا» متفق عليه. واللفظ لمسلم، ولفظ البخاري: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا»، (ثم) بعد ما ذكر ﷺ بيان النصاب هذا (ذكر) شرط كون المسروق في (الحرز) وهو ما شأنه أن تحفظ به الأموال كي يعسر أخذها منه مثل الصناديق والحظائر والبيادر، وبذلك فإن حرز كل شيء بحسبه، فما أخذ من الحرز وقد بلغ مقداره النصاب المذكور ففيه القطع وأما ما أخذ وهو ضائع من صاحبه أو يكون تمرا فوق الشجر في الصحراء بلا حائط والماشية التي لا راعي لها ونحو ذلك فلا قطع فيه، وبيانه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لهذا الشرط ورد في الحديث الذي أخرجه أبو داود والنسائي عن عبدالله بن عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن التمر المعلق فقال: «من أصاب بفيه من حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع».

وهكذا أخرج من عموم (السارق والسارقة) من ذكر، وكان ذلك -كما ترى- واردا على التدرج (و)مثل هذا هو الذي جرى ووقع (كذلك) في ألفاظ أخرى عامة فإنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (كان يخرج) الأفراد المستثناة (شيئا) فـ(ـشيئا من) ذلك (العموم) الذي دلت عليه تلك الألفاظ العامة، ويكون ذلك الإخراج (على حسب وقوع الوقائع) التي تكون أسبابا في ذلك.

وبهذه الطريقة التدريجية (كذلك يخرج) الأفراد المستثناة (من) لفظ المشركين في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فإنه أخرج منه (اهل الذمة مرة) وهم الذين يسكنون في بلاد المسلمين وتحت حكمهم، ولهم عهد من أهل الإسلام وأمان، فهؤلاء لا يجوز قتلهم ولا أخذ أموالهم أو أذاهم، وهم مستثنون من عموم هذه الآية بقوله تعالى: (وإن أحد من المشركين استجارك) بما فعله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مع أهل نجران حيث عاهدهم على حفظ نفوسهم وأموالهم وملتهم وأعراضهم. (و)أخرج كذلك من عموم هذه الآية (العسيف) وهو الأجير أو الأجير المستهان به، وقد أخرج من ذلك بما رواه أبو داود عن رباح بن ربيع من أن النبي ﷺ قال: (لا تَقتلنّ امرأة ولا عسيفا) (وأخرج المرأة مرة أخرى) كما في الصحيحين عن ابن عمر قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان»، (و)كل ذلك كان (كذلك على) سبيل (التدريج و)بذلك تعلم أن هذا الأمر -وهو التدرج في البيان- واقع في هذا الشرع (و)أنه (لا إحالة في شيء من ذلك) ولا منع؛ ودليل الجواز هو الوقوع.

(فإن قيل:) إن تجويز هذا التدرج يمنع المجتهد من العمل بالأدلة العامة ويحجره عنه (فـ)ـإنه (إذا كان) الأمر (كذلك) وهو جواز هذا الأمر في شأن البيان (فمتى يجب على المجتهد الحكم بـ)بمقتضى (العموم) وبناء

الأحكام عليه فإنه بمقتضى هذا الذي جوزتموه من التدرج لن يطمئن إلى القضاء بأي لفظ عام ورد في نص شرعي، فإنه (و)إن أدرك دليلا ما يخصصه (لا يزال منتظرا لظهور دليل آخر (بعده) وهكذا دواليك. فهل عليه أن ينتظر أبدا إلى يوم الدين؟

(قلنا) هذا السؤال الجواب عنه مطلوب (وسيأتي ذلك في كتاب العموم والخصوص إن شاء الله)؛ لأنه قد يعرض هذا السؤال مرة أخرى هناك. وملخص ما تقرر في ذلك هو أنه يعمل بالعام إذا بذل الجهد في طلب ما يخصصه ثم انتهى به الأمر إلى اعتقاد أنه لا مخصص له، أو لا مخصص له إلا ما بلغه. هذا منتهى القول في هذه المسألة الثالثة.

المسألة الرابعة

(مسألة) ما به يكون بيان المجمل، وما به يكون بيان العام. ومتعلق النظر في ذلك هو هل يشترط في المبين لهما المساواة لهما في طريق الثبوت والدرجة الحجية والدلالية أو لا ؟

الذي تقرر في ذلك هو أنه (لا) تشترط المساواة في الدرجة الحجية والدلالية بين البيان -المبين- بكسر الياء -والمبين- بفتح الياء- وبذلك لا (يشترط أن يكون طريق) نقل (البيان لـ)ـلفظ (المجمل وطريق) نقل (التخصيص) للفظ المفيد (للعموم) والتقييد للمطلق (كطريق) نقل اللفظ (المجمل) نفسه (و)طريق نقل (العموم) يعني فلا يشترط أن يكون الطريق الذي ثبت به الإجمال ونقل به هو الطريق الذي يثبت به بيانه وينقل، وكذلك اللفظ العام لا يشترط في طريق تخصيصه أن يكون هو الطريق الذي ثبت به هو نفسه ونقل، ومثله اللفظ العام واللفظ المطلق بل يجوز أن يكون المجمل ثابتا بطريق التواتر ومبينه ثابتا بخبر الآحاد، وكذلك اللفظ العام فإنه يجوز أن يخصص بما نقل بخبر الواحد، وإن كان ثابتا بالتواتر، ومثل العام في هذا الأمر اللفظ المطلق فإنه يثبت بالتواتر ويقيد بما طريقه الآحاد، ومقتضى هذا أنه قد يتساوى البيان -المبين- بكسر الياء المثناة تحت -والمبين- بفتح الياء المثناة فوق-في طريق نقلهما وثبوتهما وقد يختلفان في ذلك، والتبيّن يحصل في ذلك على كل حال، وإنما صير إلى ذلك (حتى) أي لكي (يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه) وكلاهما ثابت بالتواتر (و) كذلك ما ثبت (بـ)ـطريق (التواتر) من الأحاديث النبوية ويصح (بخبر الواحد) الذي هو أدنى رتبة في الثبوت مما ذكر من هذا الثابت بالتواتر، وبذلك يقبل المظنون في بيان المعلوم، هذا هو مذهب

الجمهور (خلافا لأهل العراق) من الحنفية وفي صدرهم الكرخي، وبعض المتكلمين من المعتزلة، (فإنهم) قد خالفوا هذا الذي عليه الجمهور في هذه المسألة إذ (لم يجوزوا) أن يقع (التخصيص في) الذي قام به الـ(ـعموم) من ألفاظ (القرآن و) الألفاظ العامة الواردة في الخبر (المتواتر بخبر الواحد) ومن نصوصهم في ذلك: «لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد»، وقال المصنف في المنخول: «قالت المعتزلة لا يخصص عموم القرآن بأخبار الاحاد فإن الخبر لا يقطع بأصله بخلاف القرآن وقالت الفقهاء يخصص به لأنه يتسلط على فحواه وفحواه غير مقطوع به»[(١)]، وقال السمعاني: «يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد عندنا وعند الكثير من المتكلمين. وقال بعض المتكلمين من المعتزلة لا يجوز وهو قول شرذمة من الفقهاء»[(٢)].

وكذلك تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي دلالة وثبوتا، وإنما صار الحنفية إلى هذا القول لأن الكتاب قطعي من كل وجه، لأن المتن متواتر والعام قطعي الدلالة -عندهم- والخبر ظني متنا لأنه خبر الواحد فلا يخصصه إلا إذا خصص بقطعي، لأنه بعد ذلك يصير مساويا لذلك الخبر في الظنية لأن العام المخصوص ظني بل الخبر أقوى منه، وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة في باب التخصيص.

(وأما) بيان (المجمل) الذي ورد (فيما تعم به البلوى) والناس في حاجة عامة إلى العلم به فهم مبتلوْن بمعرفته وذلك (كأوقات الصلاة) المعينة لها شرعا (وكيفيتها) أي هيئتها التي يجب أن تؤدى بها شرعا (وعدد ركعاتها ومقدار واجب) -فيه إضافة الموصوف للصفة- يعني المقدار الواجب

(١) المنخول، ص: ٢٥٢.

(٢) قواطع الأدلة في الأصول، ١/ ١٨٥.

إخراجه في (الزكاة وجنسها) الذي يعينه ما تخرج منه من حبوب أو مال أو أنعام، وأوقاصها جمع وقص وهو ما بين الفرضين، وهو لا يكون إلا في زكاه الأنعام، وغير ذلك مما وصف بأنه مما تعم به البلوى، وورد فيه مجمل (فإنهم) أي الحنفية (قالوا) في شأنه إنه (لا يجوز أن يبين إلا بطريق قاطع) يفيد العلم ويوجبه، (وأما) بيان المجمل في (ما لا تعم به البلوى) وهو ما لا يحتاج المسلمون جميعا إلى معرفة حكمه الشرعي وحقيقته الشرعية (كقطع يد السارق) وقد قيل إن لفظ اليد في آية ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ مجمل، (و) كذلك (ما يجب على الأئمة) والقضاة إقامته (من الحدود) الشرعية، (و) كـ(ـذكر أحكام) العبد (المكاتب) الذي اشترى نفسه من مالكه بقدر من المال مفرق أداؤه على أقساط يؤدي كل قسط منها في زمان معين، (و) كذلك ذكر أحكام (المدبر) وهو الذي قال له مالكه: أنت حر بعد موتي (فـ)إنه (يجوز أن يبين) ذلك إن كان مجملا (بخبر الواحد) قال ....

(وهذا) الذي تقدم ذكره (يتعلق طرف) أي جزء (منه) وهو بيان العام (بطريق التخصيص) وموضوعه (وسيأتي) الكلام عليه (في القسم الرابع) من أقسام هذا القطب وسيورد هناك بقول أوسع مما ذكر به هنا، (وطرف) آخر (يتعلق بما تعم به البلوى، وقد ذكرناه في كتاب الأخبار) وقد تقدم ذكره كما سبق. وبهذا انتهى الكلام على القسم الأول من هذا الفن.

(القسم الثاني من الفن الأول:
في الظاهر والمؤول)

أي هذا هو (القسم الثاني) من هذا الفن وهو (الفن الأول) الذي هو المنظوم وكيفية الاستدلال به، وهذا القسم مرسوم (في) بيان اللفظ (الظاهر) وما يتعلق بذلك من مسائل ومباحث (و)في بيان اللفظ (المؤول) وهو ما صرف عن ظاهره، أو ما حمل على المحتمل المرجوح لسبب ما قضى بذلك في حقه، وفي ذكر جملة من مسائل هذا الموضوع ومباحثه.

وقد أدرج هذا الموضوع في مواضيع هذا العلم فعد منها، وعدت مسائله من مباحث هذا العلم منذ أدخله إمام الحرمين فيه.

نعم، أنكر ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» على إمام الحرمين هذا التصرف، وقال: ليس من أصول الفقه في شيء، إنما هو كلام يورد في الخلافيات. وهذا الذي ذكره ابن السمعاني من أن هذا الأمر -التأويل- ليس مما تجري حقيقة علم الأصول عليه غير مسلم له، فابن برهان -مثلا- قال: إن كتاب التأويل هذا هو أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزل الزالّ إلا بالتأويل الفاسد.

وعلى كل فإن أمر التأويل هذا قد صار من مواقع النظر الأصولي، فأثمر فيه ما أثمر من المادة الأصولية المودعة في أسفار هذا الفن، وعدت من المادة العلمية النافعة لأهل النظر الفقهي وغيرهم، فلزم لذلك بيانها وسوقها من جملة ما يساق ويورد من مادة هذا العلم، وفي سبيل بسط ذلك وكشف الغطاء عنه نقول:

(اعلم أنا بينا) فيما مضى ذكره (أن اللفظ الدال) المبين وهو (الذي ليس بمجمل) ينقسم حال دلالته إلى ضربين، فهو (إما أن يكون نصا) وهو الذي لا

يحتمل معنى غير الذي دل عليه، (وإما أن يكون ظاهرا) وهو الذي يكون ظاهرا في المعنى الذي يكون راجحا فيه، ومرجوحا في غيره، وسيأتي الكلام عليه.

(والنص) هذا قطعي الدلالة أحاديها وبذلك فهو لا يتغير معناه ولا يتبدل، كالعلم واسم العدد، وبهذا فـ(ـهو الذي لا يحتمل التأويل) وهو حمله على غير مدلوله، وصرفه إليه، كما سيأتي بيانه.

(و) أما (الظاهر) فإنه ليس كذلك إذ معناه راجح فيه فقط، ولهذا فإنه (هو الذي) يقبل التأويل و(يحتمله فـ)ـإذا عرفت (هذا) على هذا الوجه فـ(ـقد عرفته على الجملة) والتصور الكلي له (وبقي عليك الآن) تمهيدا لما يأتي من الكلام التفصيلي في هذا الشأن (أن تعرف) ما ثبت من (اختلاف) الاصطلاح و(التعارف في إطلاق لفظ النص) هذا (و)كذلك عليك (أن تعرف حده) الصحيح له (وحد الظاهر) أيضا (و) أن تعرف (شرط التأويل) المقبول الصحيح الذي يحق الاعتداد به، وإنما وجب عليك أن تعرف ذلك كله لأن العلم به ومعرفته شرط أساس في امتلاك النظر السديد في هذا المقام -التأويل- وصفة التمييز بين الرأي الفاسد فيه والصحيح، والنجاة من الوقوع في الزلل الذي يعرض فيه للعقول والأنظار، فإنه من المعلوم أنه من مزالق الأقدام ومزلاتها المخوفة.

وإذا تقرر هذا وبان حاله (فـ)ـلنصر إلى بيان هذا الذي قلنا: إن العلم به أساس في هذا الشأن و(نقول): اعلم أن (النص) من حيث وضعه لما دل عليه من معنى اصطلاحي هو لفظ (مشترك) بين معان متعددة، إذ (يطلق في تعارف العلماء) أي اصطلاحهم (على ثلاثة أوجه) من المعنى، أي على ثلاثة معان:

(الأول منها) هو (ما) أي المعنى أو الوجه الذي (أطلقه) عليه الإمام (الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ) وهو الظاهر (فإنه قد سمى الظاهر نصا)، وعبارة إمام الحرمين، فإنه كان يسمي الظواهر نصوصا، قال إلكيا: نصَّ الشافعي على أن

النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم، ومضى على ذلك القاضي فإنه رأى جواز إطلاق النص على الظاهر، (و)هذا الإطلاق لا مغمز فيه إذ (هو منطبق) ومنطلق (على) معناه في (اللغة) وموافق له، ثم إن هذا الإطلاق لا يترتب عليه محذور شرعي، (و)بذلك (لا مانع منه في الشرع و)إنما قلنا إنه منطبق على المعنى اللغوي لهذا اللفظ وموافق له لأن (النص في اللغة) يرد (بمعنى الظهور)، ومن ثم فإن معنى نص - بصيغة الماضي - هو ظهر، وبهذا يكون فعلا لازما، والذي في كتب اللغة أنه متعد وأن معنى نص هو رفع وأظهر. هذا ما في هذه الكتب بإيجاز، (تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته) بعدما وطأته وخفضته (وسمي الكرسي) الذي تجلس عليه العروس (منصة) بكسر الميم (إذ تظهر عليه العروس) لتُرى بين النساء، ويقال-كذلك-: نص الدابة ينصها نصا إذا رفعها في السير، وكذلك الناقة (وفي الحديث) المتفق عليه (كان رسول الله ﷺ يسير العَنَق) يعني يسير السير العنق ففيه حذف الموصوف، والعنق-بفتح العين والنون- السير الذي يخالله الرفق (فإذا وجد فرجة) -بضم الفاء وسكون الراء- وهي الشق بين الشيئين، (نص) أي رفع سير ناقته فيسير السير النص، وهو فوق العنق، وقد روى هذا الحديث بهذا اللفظ ابن ماجه.

وأخرجه البخاري بلفظ «سئل أسامة وأنا جالس كيف كان رسول الله ﷺ يسير في حجة الوداع حين دفع؟ قال كان يسير العنق فإذا وجد فجوة نص» هذا هو الأصل اللغوي المفيد صحة أخذ معنى النص من الإظهار، وإطلاقه عليه، كما هو مصطلح الإمام الشافعي في إطلاقه النص على الظاهر، ولكن هذا إذا أخذ به (فـ)ـإنه قد يصار إلى التسوية بين الظاهر والنص فإنه بناء (على هذا) التفسير للنص يكون (حده) هو نفسه (حد) اللفظ (الظاهر) الذي هو محل التأويل كما تقدم ذكره، (و)حد الظاهر هذا (هو اللفظ الذي يغلب على الظن)

عند سماعه (فهم معنى منه) وهو المعنى الراجح فيه (من غير) حصول (قطع) وجزم بدلالته على ذلك المعنى المفهوم منه. هذا هو حد الظاهر وتعريفه، وبناء على هذا الذي سبق ذكره (فـ)ـإن هذا اللفظ المعرف بهذا التعريف (هو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب) على الظن فهمه منه (ظاهر ونص) إذ يصدق عليهما معا، ما دام أن النص هو الظهور.

وقد تقدم تفسير المصنف للظاهر بأنه المتردد بين الأمرين، وهو في أحدهما أظهر. وهو من حيث المعنى مثل هذا التعريف الذي أورده هنا.

وقيل الظاهر هو الواضح، وهو كما قال الأستاذ والقاضي: لفظه يغني عن تفسيره.

وقيل: إنه ما دل على معنى مع قبوله إفادة غيره إفادة مرجوحة، فاندرج تحته ما دل على المجاز الراجح، ويطلق على اللفظ الذي يفيد معنى سواء أفاد معه غيره إفادة مرجوحة أو لم يفد.

هذه لمحة بيانية عن معنى الظاهر والنص بمعناه الأول الذي يكون به مرادفا للظاهر.

(و) أما الوجه -المعنى- (الثاني) للنص (وهو) الأوجه والمعنى (الأشهر) فيه فحده (هو أنه ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا) يزاحم أو يقابل ما دل عليه (لا على قرب) بحيث يكون احتمالا قريبا (ولا على بعد) بحيث يكون احتمالا بعيدا، لا يصار إليه إلا بتكلف، وإنما كان النص بهذا الحال لأنه لا يقبل-على كل حال-إلا معنى واحدا، وهو ما دل عليه بوضعه، مثال ذلك أسماء العدد (كالخمسة-مثلا فإنه نص في معناه) فلا سبيل إلى صرفه إلى ما سواه، إذ لا يحتمله، فهو (لا يحتمل الستة والأربعة ولا سائر الأعداد) الأخرى، وهذا أمر مقطوع به. ومثل لفظ الخمسة هذا في كونه اللفظ المخصوص بنوع معين في

معناه اللفظ الذي تشاركه في جنسه -كالحيوانية مثلا- أنواع أخرى (و)من ذلك (لفظ الفرس) فإنه (لا يحتمل) غيره من البهائم الأخرى مثل (الحمار والبقرة) مثلا (وغيره) أي غير ما ذكر من أنواع البهائم الأخرى، وهكذا غير الفرس مما ينحصر فيه معناه فإنه نص في معناه (فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة) من الاختصاص والانفراد (سمي) أي يسمى (بالإضافة إلى معناه نصا) ويكون ذلك (في طرفي) وجهتي (الإثبات) والإيجاب (والنفي) والسلب (أعني) أنه يسمى نصا (في إثبات المسمى) نحو ملكت فرسا، أو هذا فرس، (و) يسمى نصا كذلك في (نفي ما لا ينطبق عليه هذا الاسم) الذي هو الفرس. كقولك للحمار -مثلا- هذا ليس بفرس، ففي كلتي الحالتين لفظ الفرس نص في معناه، وبذلك فإنه لا يوهم ما سواه.

فإن قيل: إن هذا الذي ذكره المصنف في شأن الفرس وما ماثله غير مسلم كونه نصا -بمعنى أنه لا يحتمل إلا معنى واحدا-، فإن احتمال قصد المجاز به محتمل، فإن الفرس -مثلا- قد يطلق ويراد به من له السبق في مضمارٍ ما أو أنه يوصل إلى أمر ما بقوة وبسرعة، قصارى الأمر أنه يحتاج في ذلك إلى قرينة تعين المراد به كأن يقال: فلان امتطى فرس البيان والبلاغة، وهذا مشروط في كل مجاز. وما كان هذا حاله فإنه ظاهر عند الجمهور لا نص كما هو معلوم.

قلنا: هذا قد لا يرد على المصنف فإنه يجعل للفظ جهات يكون في بعضها نصا دون بعض -كما سيأتي ذكره- وبذلك فإن تقريره لثبوت التنصيص فيما ذكره من الألفاظ صحيح على أصله هذا، وعلى هذا الوجه الذي بينه، إذ لا يقبل جريا على ذلك إلا معنى واحدا (فعلى هذا) يكون تعريف النص هذا و(حده) هو: (اللفظ الذي يفهم منه على القطع) والجزم (معنى) ما، وبذلك (فهو بالإضافة إلى) معناه (المقطوع به نص، و)إن كان غير ذلك بالإضافة إلى معان أخرى قد يدل عليها إذ (يجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا) فيما هو نص

فيه من معنى، ويعرف ذلك بمقابلته بمعان أخرى لا يحتملها على الإطلاق، كمثل ما إذا قورن الفرس بالبقرة والغزالة والجبل مثلا فهو في هذا نص بلا نزاع، كما يكون (ظاهرا) كذلك فيما هو ظاهر فيه ويعرف كذلك بمقارنته بما يمكن أن يكون مجازا فيه كالبحر فإنه ظاهر في الماء الكثير، إذا قوبل بالرجل الجواد، (و)يكون كذلك (مجملا) إذا انبهم المراد به، كما إذا قيل لك مثلا: صل عند البحر الذي صلى عنده زيد، وأنت لا تعلم هذا البحر.

وهكذا يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا (لكن) إنما يكون اللفظ الواحد هكذا (بالإضافة إلى ثلاثة معان) مختلفة دل عليها (لا إلى معنى واحد) فإن ذلك أمر مستحيل في حقه.

ومقتضى هذا الذي ذكره المصنف أن كل لفظ احتمل هذه المعاني الثلاثة يجري فيه هذا الحكم، ويقوم به.

هذا ما تيسر ذكره في شأن معنى النص هذا، وهو الوجه الثاني فيه. فلنصر إلى ذكر الوجه الثالث فيه قائلين:

الوجه (الثالث) هو (التعبير بالنص عما) أي عن اللفظ الذي (لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل) يقضي بصحة هذا التطرق وإمكانه (أما الاحتمال الذي) هو مجرد تجويز عقلي (و)لكن (لا يعضده دليل) يدل على وجوده في واقع الأمر (فـ)ـإنه (لا يخرج اللفظ عن كونه نصا) بل هو نص مع وجود هذا الضرب من الاحتمال.

(وكأن شرط النص) يعني وكأن شرط كون اللفظ نصا (بالوضع الثاني) يعني في الوضع الاصطلاحي الثاني له -الوجه الثاني- المذكور هو (أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا) بحيث لا يمكن أن يقبله على الإطلاق، كما في الخمسة والأعلام، (و)شرطه (بالوضع الثالث) يعني في الوضع الاصطلاحي

الثالث -الوجه الثالث- المذكور أخيرا أيضا هو (أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص) معين (وهو) الاحتمال (المعتضد بدليل) والمؤيد به، هذا هو شرط كونه نصا، فإن اعتراه احتمال مؤيد بدليل معتضد به فليس بنص، بل هو ظاهر والنصوصية شرط قيامها باللفظ الاستقلال بالدلالة مضافا إلى ما تقدم ذكره من أحادية المعنى.

هذه هي معاني النص التي يطلق عليها، ويقصد بها عند إطلاقه (ولا حجر) ولا منع (في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة) لصحة ما روعي في وضعها وإطلاقها من أساس واعتبار، أما الأول فإنه مقام على اعتبار دلالته اللغوية، وأما الثاني فقد اعتبر في حقه كونه مقابلا اللفظ الظاهر، وهذا يوجب التغاير بينهما ومعنىً يقضي به، وأما الثالث فإنه مثل الثاني والخلف بينهما في ذلك الشرط فقط (لكن) ينبغي أن يعلم أن (الإطلاق الثاني أوجه) أي أقوى وجاهة، لأنه الدال على المعنى الذي يراد دلالته عليه (و) كما هو أوجه فإنه- كذلك- (أشهر) من حيث الاستعمال والتداول على ألسنة أهل هذا الفن (و) هو أيضا (عن الاشتباه بالظاهر أبعد) وهذا أقوى ما صيره أوجه من المعاني الأخرى، لأنه بذلك يحقق المقابلة بالظاهر، وهو ما يستلزم المغايرة بينهما، ثم إنه الذي يدل على المعنى الذي يحتاج إلى اسم يدل عليه وهذا المعنى هو المعنى الذي لا يحتمل غيره متى سمع اللفظ الذي يفيده.

وقد يطلق النص على معانٍ أخرى:

أحدها: مجرد لفظ الكتاب والسنة، فيقال: الدليل إما نص أو معقول. وهو اصطلاح الجدليين، يقولون: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس.

الثاني: ما يذكر في باب القياس، وهو مقابل الإيماء.

الثالث: حكاية اللفظ على صورته، كما يقال: هذا نص كلام فلان.

وأما الظاهر فإنه قد عُرف بتعريفات منها:

أولا: لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز.

ثانيا: لفظ معقول يبتدر إلى فهم البصير لجهة يفهم الفاهم منه معنى.

ثالثا: إنه المجاز، والنص هو الحقيقة.

(هذا هو القول) المتيسر ذكره (في) معنى (النص و) معنى (الظاهر) وقد رأيت أن هذا من مواضع الخلف من حيث تصوره وتعريفه، فتعددت بذلك التعبيرات التي وقع بها هذا البيان له تبعا لذلك.

وبعد بيان هذا وتوضيح صورته ننتقل إلى الكلام على التأويل قائلين:

أما (القول) الذي يساق (في) بيان (التأويل) وشأنه وما يتضمنه من مسائل (ف)ـإنه يستدعي ويتطلب إنجازه والوفاء بسوقه وإيراده (تمهيد أصل) لهذا القول وتوطئته له، وهذا الأصل هو بيان معنى التأويل هذا وصورته، وإنما سمي أصلا لأنه عليه يؤسس النظر والقول في هذا الموضع، (و)كما يستدعي ما ذكر من القول هذا التمهيد فإنه يستدعي كذلك (ضرب أمثلة) يتبين بها هذا الأمر -التأويل- على تمام. فلنصر إلى إيراد ذلك ونقول:

«أما» هذا «التمهيد: فـ»إن متضمنه «هو أن التأويل عبارة عن» صرف معنى اللفظ إلى «احتمال» قائم به مرجوح فيه لكنه «يعضده دليل» فيرجحه فـ«يصير به أغلب على الظن» أنه المراد من ذلك اللفظ وأرجح «من المعنى الذي يدل عليه الظاهر» أي ظاهر ذلك اللفظ «و»بناء على هذا فإنه «يشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ» وإخراجا له «عن الحقيقة إلى المجاز» وهذا يجري في نحو إطلاق الأسد على الرجل الشجاع، وإطلاق البحر على الرجل الجواد ونحو

ذلك لما فيه من النقل من الحقيقة إلى المجاز «وكذلك» يجري في «تخصيص» اللفظ الدال على «العموم» فإنه «يرد» ذلك «اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن» اللفظ الذي يفيد العموم عند أرباب العموم «وضعُه وحقيقته» قد ثبتا للشمول و«للاستغراق فهو مجاز في» حال استعماله في إفادة «الاقتصار على البعض» مما يشمله ويستغرقه وبذلك «فكأنه» أي هذا الاستعمال «ردٌّ له إلى المجاز» وهو البعض لأنه لم يوضع له.

هذا أحد التعاريف للتأويل، وصورته وقد تبع فيه الرازي المصنف لكنه تعريف منتقد. قال الزركشي: «هو غير جامع، لأنه لا يتناول الفاسد واليقيني ثم إنه جعله عبارة عن نفس الاحتمال وليس كذلك. ولا يتطرق التأويل إلى النص والمجمل، ثم ليس كل احتمال يعضده دليل فهو تأويل صحيح مقبول، بل يختلف ذلك باختلاف ظهور المؤول، فإن كانت دلالته مع الخارجي تزيد على دلالته على ما هو ظاهر فيه قبل، وإلا فلا. وقال العبدري: هذا التعريف إنما يصح لو كان لا يتأول إلا العموم، وليس كذلك، فهو غير منعكس، لأنه يخرج عنه ما هو منه، فإن من التأويل ما هو صرف اللفظ عن حقيقة إلى حقيقة، كاللفظ العرفي بالمعنى الأول تصرفه عن العرف وهو حقيقة منه إلى الوضع الأول وهو حقيقة فيه».(١)

وقد عرف التأويل بتعاريف أخرى منها:

ما ذكره الآمدي بقوله: «أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له.

وأما التأويل الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه/ الزركشي/ ٣/ ٤٣٨.

وإنما قلنا «حمل اللفظ على غير مدلوله» احترازا، عن حمله على نفس مدلوله.

وقولنا «الظاهر منه» احتراز عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر فإنه لا يسمى تأويلا.

وقولنا «مع احتماله له» احتراز عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلا، فإنه لا يكون تأويلا صحيحا.

وقولنا: «بدليل يعضده» احتراز عن التأويل من غير دليل، فإنه لا يكون تأويلا صحيحا أيضا.

وقولنا: «بدليل يعم القاطع والظني» وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النص ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهرا فقط».[1]

ب- حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. وهذا يشمل التأويل الصحيح والفاسد، فإذا أردت الصحيح زدت في هذا الحد: بدليل يصيره راجحا.

هذا ما عرف به لفظ التأويل هذا، ومستند جريانه في اللفظ وشرطه هو الاحتمال القائم باللفظ الذي يجري فيه هذا العمل، «إلا أن» هذا «الاحتمال تارة يقرب» من الإمكان والحصول لقوته بمقتضى اللسان العربي وأساليب المخاطبة به وعادتهم في اعتباره والقصد إليه بذلك اللفظ الذي قام به «وتارة يبعد» بمقتضى اللغة العربية وما جرت به عادة العرب من عدم القصد إليه بذلك اللفظ الذي قام به فأنت بذوقك تعلم أن احتمال قصد الرجل الشجاع بلفظ الأسد قريب، وأما احتمال قصد الشخص الأبخر فإنه بعيد، فبالوجدان المبني على عرف الاستعمال يدرك أن هذا الاحتمال على ضربين: احتمال

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/ ٧٥.

قريب واحتمال بعيد؛ «فإن قرب» احتمالٌ ما «كفى في إثباته» والمصير إلى القول به وجودُ «دليل» يعضده «قريب» من الدلالة على صرف معنى اللفظ إليه وحمله عليه «وإن لم يكن بالغا في القوة»؛ أي قويا جدا في الدلالة على ذلك والقضاء به بل يكفي أن يكون دليلا ما على ذلك «وإن كان» احتمالا «بعيدا» غريبا عن العادة والاستعمال في التخاطب «افتقر» واحتاج في حمل اللفظ القائم به عليه «إلى دليل قوي» يجعله راجحا و«يجبر بعْده» ويرفعه. وكلما كان ذلك الاحتمال أبعد احتاج إلى دليل أقوى «حتى يكون ركوب» القول بـ«ذلك الاحتمال البعيد» والمصير إلى الأخذ به وأنه هو المقصود من ذلك اللفظ أرجحَ في النظر و«أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل» القاضي برجحان هذا الاحتمال«وقد يكون ذلك الدليل» القاضي بالتأويل «قرينة» وهي قد تكون حالية وقد تكون غيرها «وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى منه» ومن شرط هذا الظن المستفاد من ذلك الدليل القاضي بالتأويل أن يكون أقوى من الظاهر لأن القاعدة الجاري بها العمل هي: أن العمل بأقوى الظنين واجب قال الآمدي: وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا، وإن كان مساويا لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح، فغايته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية ولا يكون ذلك تأويلا».(1)

وقال الزركشي: قلت: وكلام صاحب «المقترح» من الجدليين مصرح بأن دليل التأويل يصح أن يكون مساويا، وهو مخالف لكلام الجمهور، وحمله بعض شارحيه على أن دليل التأويل إن كان راجحا، تعين المصير إليه، وإن كان

(1) الإحكام/ الآمدي/ ٣/ ٧٥-٧٦

مساويا كان ذلك معارضة. وكلاهما يزيف كلام المستدل، ويمنعه من العمل بدليله. قال: وعلى هذا فيوافق كلام الأصوليين، ويرجع الخلاف إلى اللفظ».[1]

وما استثني من ذلك فإنه ما جرى فيه ذلك إلا لدليل. والأصل في هذا الدليل الذي يحصل به ترجيح هذا الاحتمال المرجوح هو أن يذكر وينقل لكن هذا قد لا يشترط في باب الجمع بين الأدلة فـ«رب تأويل» قد ظهر رجحانه وهو «لا ينقدح» ولا يرد على الذهن واضحا «إلا بتقدير قرينة» قد حصلت وورد وقوعها «وإن لم تنقل» تلك «القرينة» وهذا محل عروضه ووروده هو السعي إلى الجمع بين الأدلة، وتحصيل ذلك، وقد وقع المضي على هذا الأمر في الجمع بين أحاديث نبوية متعارضة في ظاهرها، «كقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «إنما الربا في النسيئة» متفق عليه، وهو مروي عن أسامة بن زيد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وظاهر هذا الحديث أن الربا محصورة في ربا النسيئة، وهو التفرق قبل القبض في حال بيع جنس بجنسه أو بجنس آخر لا يباع به نسيئة وهو ربا الجاهلية. وهذا الحصر معارض بما ورد من أن الربا يحصل كذلك في الفضل كبيع درهم بدرهمين، كما في حديث عبادة بن الصامت وهو قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد» رواه مسلم.

وإذا تقرر هذا وعلم حاله، فإن بين هذين الحديثين تعارضا في الظاهر فوجب المصير إلى رفع هذا التعارض، ولتحصيل ذلك ينبغي أن يؤول حديث أسامة هذا بما يحقق هذا الرفع، وعليه «فإنه يحمل على مختلفي الجنس» فيكون معناه حينئذ لا ربا في مختلفي الجنس إلا في حال النسيئة. أو إلا ربا

(١) البحر المحيط/ الزركشي/ ٣/ ٤٣٩.

النسيئة. «و»لكن «لا ينقدح» في الأذهان هذا الحمل لهذا الحديث على «هذا التخصيص» المعين «إلا بتقدير» حصول «واقعة» في هذا الشأن -البيع- «و»حصول «سؤال» له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «عن» حكم بيع «مختلفي الجنس» مع المفاضلة. فكأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سئل عن مبادلة الذهب بالفضة، أو الشعير بالملح فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لا ربا إلا في النسيئة» قال ذلك بناء على ما تقدم من السؤال، فكأن الراوي سمع الجواب ولم يسمع السؤال أو لم ينشغل بنقله ومقتضى ذلك أن هذا الحصر مرجعه ما سئل عنه فقط وهو حكم الجنسين المختلفين على الوجه الذي تقدم ذكره، ويكون معناه لا ربا إلا في النسيئة عما سألتني عنه من المبادلة. نعم هذا لم ينقل «ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة» أي القول «إذا اعتضد» ذلك التقدير أو الجواز «بنص» يرشد إليه ويدل على أن ذلك مطلوب ومشروع. «و»من المعلوم الظاهر أن «قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء» الحديث الذي تقدم ذكره وإيراده بلفظه الذي أورده به مسلم، هو «نص في إثبات» وجود «ربا الفضل» كالدرهم بالدرهمين «و»أن «قوله: عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إنما الربا في النسيئة» فيه «حصر» بالمنطوق «للربا في النسيئة»؛ أي الافتراق قبل التقابض، «ونفي لربا الفضل» بالمفهوم -مفهوم المخالفة-، وهذا الضرب من مفاهيم المخالفة هو أقواها على الإطلاق، حتى إن بعضهم قد جعله من المنطوق ومقتضى هذا أن هذا النفي متقرر به على وجه قوي، فتقرر بذلك وجود هذا التعارض السابق ذكره، فلم يبق إلا أحد أمرين:

أحدهما: إسقاط أحد الحديثين وترك إعماله. وثانيهما: الجمع بينهما. ومن المعلوم أنه لا يصار إلى الأمر الأول إلا بعد تعذر حصول الأمر الثاني، وهو هنا غير متعذر فلزم المصير إليه، «ف»تقرر بذلك أن «الجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص» الذي يسقط بترجيح أحد النصين وإهمال الآخر.

وما زال العلماء يجمعون بين الأدلة المتعارضة بهذا الوجه وهو فرض قرينة يتوصل بتقديرها إلى هذا الجمع، وأنت لو تتبعت الأحاديث التي سلك هذا المسلك في الجمع بينها لظفرت منها بجملة غير قليلة وقد أورد الحافظ في الفتح من ذلك شيئا. فما زال الاحتمال البعيد يعتبر بهذه الطريقة مقبولا ويشرع الأخذ به في الجمع بين الأدلة لأن أحد الدليلين المتعارضين قد يقضي العمل به وعدم إهماله تقدير هذه القرينة وبذلك يتخلص من التعارض العارض فيما يسعى إلى الجمع بينهما من الدليلين، وقد سوغ المصير إلى هذا الأمر أنه ليس فيه إلا إعمال أغلب الظنين على النفس وأرجحهما، والظواهر يجري فيها هذا الامر ويسوغ حصوله فيها بخلاف الدليل القطعي فإنه لا يجرى فيه ذلك ولا يحصل. وبذلك فإنه لا يمكن تأويله لأن معناه واحد وهو ما كان نصا فيه، فهو لا يقبل الشركة ولا التخصيص «ولهذا المعنى كان» عروض «الاحتمال البعيد كالقريب في» الأحكام «العقليات» أو الأدلة العقلية أمرا ممتنعا «فإن دليل العقل» وهو ما يستفاد من العقل وحده من حجة وبرهان «لا تمكن مخالفته بوجه ما» كالتأويل بل متى ثبت فإنه يجب المصير إلى القضاء به على ما هو عليه من دلالة. ولا سبيل إلى شيء آخر في حقه غير ذلك، إذ لا يحتمله، فالاحتمال مقامه الظنيات والظواهر «و»من ثم فإن «الاحتمال البعيد يمكن أن يكون مرادا باللفظ» الظاهر «بوجه ما» ويعرف ذلك بما يدل عليه من دليل قرينة كان أو غيرها.

وبناء على هذا الذي تقدم ذكره من أن العقليات لا يمكن مخالفتها بوجه وأنها لا تقبل التأويل «ف»إنه «لا يجوز التمسك في» الأمور«العقليات إلا بـ»اللفظ «النص بالوضع» أي الوجه -المعنى- «الثاني» السابق ذكره «وهو الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد» أي لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة فإنه نص على معناه.

هذا ما يتعلق بأمر العقليات والقطعيات.

«و»أما شأن الاحتمال المعول عليه في أمر التأويل فإنه «مهما كان الاحتمال» القائم باللفظ الظاهر (قريبا) بحكم اللسان العربي و التخاطب به (وكان الدليل أيضا قريبا) فيما دل عليه من معنى، بحيث لم يكن أي منهما أرجح من الاخر بغلبته على الظن، وبذلك ثبت التعارض بينهما (وجب على المجتهد) حينئذ (الترجيح) بينهما (والمصير إلى) القضاء والحكم بـ(ـما يغلب على ظنه) في ذلك أنه الحق والصواب بعد استفراغه الجهد في تحصيل هذا الغلب و الرجحان بما يحققه من قرائن و ادلة خارجية، فان لم يحصل له ذلك وجب عليه التوقف في ذلك، فلا يصير الى تأويله على عماية وبتحكم (فليس كل تأويل مقبولا) فيكون سائغا (بوسيلة كل دليل كيفما كان) بل فيه ما هو مقبول لانه صحيح وفيه ما هو مردود لأنه فاسد، وبـ(ـذلك) فانه (يختلف) حاله اذ يتردد بين الصحة و الفساد فاذا صح قبل، وان فسد رد، وهذا يختلف باختلاف موارده وما عرض فيه من الادلة (و)لهذا فان هذا الامر (لا يدخل تحت ضبط) يكون (اصلا) في ذلك، وقاعدة يحتكم اليها فيه. نعم، يترجم على ما يتمسك به في ذلك بان التأويل الصحيح المقبول هو ما استوفى الشروط المقررة في ذلك، و الفاسد هو ما كان على خلاف هذا، غير ان هذا لا يفي بالبيان المطلوب في هذا الشأن (الا انا) لتحصيل هذا البيان و ادراكه نسلك مسلك التمثيل فـ(ـنضرب امثلة فيما يرتضي من التأويل) ويقبل (وما لا يرتضى) منه بل يرد، ويقضي عليه بالفساد (و)هكذا في سبيل ذلك (نرسم) ونضع (في كل مثال) من هذه الامثلة (مسالة) يكون موضوع هذه المسالة هو ترجمتها (و)مضيا على تحقيق هذا البيان (نذكر لأجل) تحصيل هذا (المثال) يعني الامثلة المذكورة -عبر بالمفرد و اراد الجمع، او عبر به واراد به التمثيل، وان كان ذلك بعيدا، فيكون نظم كلامه حينئذ .نذكر لأجل تحصيل هذا التمثيل

-عشر مسائل: خمس منها في تأويل اللفظ (الظاهر) في معناه و خمس منها في تخصيص اللفظ الدال على (العموم) وقصره على بعض افراده.

ونبدأ بإيراد المسائل الخمس المرسومة في تأويل الظاهر، ثم نعقبها بالخمس الأخرى المرسومة في تخصيص العام من الالفاظ قائلين:

المسالة الاولى

(مسالة) التأويل الفاسد بمقتضى القرائن المحتفة بمجراه و مورده .وذلك ان (التأويل وان كان محتملا) بموجب ما وقع فيه من ظاهر (فـ)ـانه (قد تجتمع قرائن) في موقعه (تدل على فساده) وبطلانه (وآحاد تلك القرائن) لو كانت هي التي عارضته وحدها ما قضي بفساده و رده لأنها (لا) تستطيع ان (تدفعه) وتسقطه (لكن يخرج بمجموعها) متظافرة (عن ان يكون) تأويلا (منقدحا) في النفس مقبولا واضح الرجحان (غالبا) بل يكون بذلك مبعدا عن الصحة قد اعتراه الفساد.

وأما ما ورد في ذلك من النصوص فـ(ـمثاله) الأول: هو (قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لغيلان) بن سلمة الثقفي (حين اسلم)، وكان قد أسلم سنة ثمان من الهجرة (على عشر نسوة: «امسك أربعا و فارق سائرهن») اي ما بقي منهن وهو ست.- وهذا الحديث اخرجه الترمذي عن عبد الله بن عمر بلفظ: «ان غيلان الثقفي اسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فاسلمن معه، فأمره النبي ﷺ ان يتخير منهن اربعا»، وقد رواه احمد وابن ماجه وغيرهما.

وأما (مثاله الثاني) فـ(ـقوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ لفيروز الديلمي الحميري اليماني حين اسلم على اختين: «امسك احداهما و فارق الاخرى»).وهذا الخبر اخرجه الدارقطني و البيهقي وابن حبان وصححه عن الضحاك بن فيروز الديلمي عن ابيه انه قال: اسلمت وعندي امراتان اختان فامرني النبي ﷺ ان

اطلق احداهما، وفي لفظ للترمذي: «اختر ايتهما شئت». وهذا الحديث يدل على صحة أنكحة المشركين فان ظاهر هذا الحديث يدل على دوام هذا النكاح الذي عقد على النسوة في زمان كفرهن وكفر من هن تحتهم من ازواجهن وان هذه الصحة تستصحب في حال دخولهم في الاسلام، والذي قضى بذلك قوله عليه الصلاة و السلام ((امسك)) فانه ظاهر في ادامة اعتبار هذا العقد، وايجاب العمل بمقتضاه كما سياتي بيان ذلك .هذا راي جمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة وهذا ما قالوا به في معنى هذا الحديث و المراد به (فقال ابو حنيفة) رَحِمَهُ ٱللَّهُ واصحابه مؤولين هذا الحديث بتأويلات ثلاث:

أحدها ان الامساك لم يرد به عليه الصلاة و السلام. الاستدامة والقضاء باستصحاب مقتضى ذلك العقد، وإنما (أراد به ابتداء النكاح) والمصير إلى إنجازه على وفق ما تقضي به الشريعة في شأنه وتبنيه على موجب الشرع (أي أمسك أربعا فأنكحهن) وتزوجهن بعقد جديد (وفارق سائرهن) أي باقيتهن (أي انقطع) وانفصل (عنهن ولا تنكحهن) لأنه لا يحل لك إلا نكاح أربع نسوة، وبذلك يكون لفظ الإمساك في هذا الحديث مطلقا على العقد من باب إطلاق المسبب على السبب (و)لكن هذا الذي أبداه الحنفية من التأويل هنا لا يجري ولا ينعقد؛ إذ لا (لا شك أن ظاهر لفظ الإمساك) هنا هو (الاستصحاب) لمقتضى ذلك النكاح -العقد- (والاستدامة) لموجبه وإن كان منجزا من كفار في زمان كفرهم.

نعم، (ما) أبداه أبو حنيفة و(ذكره أيضا) في شأن هذا الحديث وما يحمل عليه من معنى أمر (محتمل)؛ لأنه معنى مجازي فيه (ويعتضد) إمكان كونه المراد منه و(احتماله) لهذا المعنى (بالقياس) على الأنكحة الشرعية؛ لأن أنكحة أهل الكفر لا تصدق عليها حقيقة عقد النكاح الشرعي، وما يستلزمه

من ولي مسلم في العقد على المسلمة وشهود، وغير ذلك مما هو مشروط في هذه الحقيقة؛ ولهذا فإن القياس الجاري في هذا المقام هو بطلان أنكحة الكفار، فيكون ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه في هذا التأويل هو الصحيح (إلا أن جملة من القرائن) اللفظية والخارجية الآتي ذكرها (عضدت) ما دل عليه هذا (الظاهر) ظاهر هذا الحديث (وجعلته أقوى في النفس) وأرجح في الاعتبار النظري (من التأويل) الذي قد يصار إليه في حقه، ومنه هذا التأويل الحنفي.

وهذه القرائن:

(أولها) -لو قال: «أولاها» ولعله ذكرها بمعنى أنها دليل، أو قصد الفرد الأول منها، أو غير ذلك-، وهذه القرينة هي: فهم الصحابة من هذا الحديث استصحاب الجريان على العمل بتلك العقود واستدامة حكمها، فـ(ـإنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة) لهذه الحادثة والسامعين للمقالة النبوية هذه (لم يسبق إلى أفهامهم) وعقولهم (من هذه الكلمة) التي هي «أمسك»، ولم يخطر ببالهم عندما طرقت آذانهم (إلا الاستدامة في) العمل بذلك (النكاح) والجريان على مقتضاه والتمادي على ما عليه الحال في ذلك، وهم ما دام من كان منهم مخاطبا بهذا الأمر لم يأت بعقد جديد على أولئك النسوة؛ إذ النقلة لم ينقلوا تجديد هذه العقود، وسائر الصحابة لم ينكروا عليه هذا الأمر، بل رووا ما ورد في هذا الشأن من الحكايات رواية من لا يستريب أنهم استمروا في عدد الإسلام على مناكحتهم فيهن، (و)إن هذا دليل على أن هذا الفهم (هو السابق إلى أفهامهم)، ونحن أيضا كذلك، فإن هذا المعنى هو السابق إلى أفهامنا وعقولنا من لفظ «أمسك» هذا (فإنا لو سمعناه في زماننا) هذا (لكان هو السابق إلى أفهامنا) والمتبادر إليها، وهذا يقضي بأنه هو الظاهر فيه، وفهم

الصحابة له على هذا المعنى دليل على أن ذلك هو فقهه والمراد به شرعا. هذا هو الفرد الأول من هذه القرائن.

الفرد (الثاني) من هذه القرائن: هو (أنه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (قابل لفظ الإمساك بلفظ المفارقة) وهذا التقابل يقتضي المغايرة والتضادي، وهذا يوجب ثبوت وتقرر ما ذكر أنه مفهوم من لفظ «أمسك» من الاستدامة والتمادي على ذلك النكاح في تلك الأربع، والانفصال عن سائرهن، ويعضد هذا أنه أسند هذا الأمر -الإمساك والمفارقة- إلى الزوج (وفوضه إلى اختياره فليكن) عملا بذلك الإسناد (الإمساك والمفارقة إليه) مما يقضي بأنه صاحب تصرف في ذلك باختياره وأن مختاره من ذلك تترتب عليه آثاره الشرعية من طلاق واستدامة نكاح سواء كان إمساكا أو فراقا. هذا قول الجمهور، (و)أما عند الحنفية فإنهما غير واقعين بخيرته واختياره؛ فإن (عندهم الفراق واقع) بنفس الإسلام، (و)أما (النكاح) فإنه (لا يصح إلا برضا المرأة) التي يتعلق بها هذا الأمر، فوقوعه متوقف على رضاها وقبولها له وهو ما يدفعه ظاهر هذا الحديث ويقضي بالحكم على خلاف ذلك لما أحال الشارع هذا الأمر فيه على اختيار الزوج. هذا هو الفرد الثاني من هذه القرائن.

الفرد (الثالث) من أفراد هذه القرائن هو (أنه) ﷺ (لو أراد) بقوله هذا وهو (امسك) أن يفيد به ألأمر بـ(ابتداء النكاح) وإنشاءه (لذكر شرائطه) وما به تحصل ماهيته الشرعية وتتحقق (فإنه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (لا يؤخر البيان) لما يحتاج إلى البيان (عن وقت الحاجة) إلى العمل به (وما أحوج جديد العهد بالإسلام إلى أن بعرف) تفاصيل الأحكام الشرعية التي تعم بها البلوى على وجه الخصوص، ومنها (شروط النكاح الشرعي) التي تقوم بها حقيقته، والنبي - ﷺ على علم بحالهم هذا وهو أنهم لم يخبُروا تفاصيل الأحكام

وجزئياتها ومع ذلك أطلق لهم الخيرة في إمساك من شاءوا على شرط رعاية عدد الاسلام، وهذا قاض بأن هذا الأمر النبوي منصرف إلى التمادي على ما كان واستصحابه من غير إحداث عقد جديد، وإنشاءه، في حق من اختير منهن للإمساك مع مفارقة الباقيات ممن لم يخترن للإمساك، ويجري ذلك من غير مراعاة السوابق منهن واللواحق فيه. هذا هو الفرد الثالث من هذه القرائن.

الفرد (الرابع) من أفراد هذه القرائن هو (أنه لا يتوقع في)ـما يقضى به (اطراد العادة ويوجبه قبولهن هذا الأمر و(انسلاكهن) أي دخولهن (في) سلك و(ربقة) أي عقدة (الرضا) بهدا أمر (على) وفق رغبته وعلى (حسب مراده) وما تميل إليه نفسه في ذلك فإن بعضهن قد يمتنع من هذا الأمر وهو أن يختار منهن من شاء، ويفارق ما سواها (ربما كان يمتنع جميعهن) ويأبين أن يصار إلى هذا الحكم في حقهن بل قد يكون منهن من يرغب في الانفصال عنه وربما يكنّ كلهن كذلك، وأنتم معشر الحنفية تقولون إن رضى المراة شرط في عقد النكاح مطلقا، وادا كان شأن هذا العقد هو هذا الذي قلتم (فكيف اطلق) النبي ﷺ هذا (الامر) وهو قوله (أمسك) من غيري أي تقييد له (مع) وجود (هذا الإمكان وحصوله في هذا أمر فإطلاقه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ هذا الامر دليل على أنه لم يرد به طلب ابتداء النكاح وانشائه، إذ لو قصد إلى ذلك لقيده بمثل من شاءت ذلك منهن مثلا فيكون نظم كلامه حينئذ أمسك من شاءت منهن البقاء معك . وانما حق ورود هذا التقييد لانه قد يكون منهن من يمتنع من الزواج به أو البقاء في عصمته، بل قد يمتنعن جميعهن من ذلك، اذ قد يرغبن جميعا في الانفصال عنه، فهذا كله ممكن ولا مانع منه. هذا هو الفرد الرابع.

الفرد (الخامس) من هذه القرائن هو: أن قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (أمسك) أمر، وظاهره الايجاب) بناء على أن الا مـ حقيقة في الوجوب، والإيجاب هو

طلب الفعل طلبا جازما - ومن المعلوم أن النكاح باعتبار أصله ليس واجبا (فكيف أوجب عليه ما لم يجب) عليه فعله ابتداء ولا دليل على انه يجب عليه ذلك باعتبار حاله (ولعله) أي لعل هذا السائل غيلان الديلمى (أراد أن لا ينكح) أي يتزوج (أصلا وعلى وجه إطلاق ثم أنه جاء سائلا عن إمساك والفراق ولم يسأل عن الزواج فجاء الجواب النبوي على وفق ذلك، فوجب حصر المراد به في ذلك فقط. هذا هو الفرد الخامس.

الفرد (السادس) من ذلك هو (أنه) قد يقول قائل من الحنفية أنه ما أراد غيلان بهذا الذي باح به السؤال عن الفراق والإمساك وإنما (اراد) به (ان لا ينكحهن) وأن لا يبقين في عصمته (بعد أن قضى منهن وطرا) وحاجة، وبذلك يكون معنى كلامه حينئذ: عندي عشر نسوة وأريد أن لا أنكحهن وأن لا يبقين في عصمتى، وبذلك يجئ الجواب النبوي على وفق هذا السؤال وهو ما يقضي بأن يكون قوله ﷺ (أمسك) بمعنى تزوج أربعا وفارق سائرهن).

نعم، قد يقول أحدهم هذا القول، ولكن هذا القول قول مردود باطل؛ ونما قلنا: إنه مردود وباطل؛ لأن صورة هذا الجواب النبوي تمنعه بدلالتها، فانه إذا كان أمره بأن يتزوج اربعا (فكيف) وقع (حصره) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لذلك (فيهن) وحدهن فانه لو كان قصد ما ذكر من هذا التزوج ما حصر هذا الأمر في تلك الاربع (بل كان ينبغي) له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (أن يقول) له: (انكح أربعا ممن شئت من نساء العالم من اللأجنبيات) اللواتي يحللن لك . أما هؤلاء اللواتي تحتك (فإنهن عندك كسائر العالم) فإن شئت ان تتزوج بهن فلك ذلك، وان رغبت عنهن تركتهن فأنت في هذا الأمر بالخيار، ولكنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لم يقل ذلك مما يدل على ان لفظ (أمسك) لم يرد به سوى الاستدامة على النكاح والتمادي عليه، وان من فسره بطلب بدء النكاح وانشاءه مؤولا لهذا الحديث لم يصب.

وإذا تقرر بطلان هذا التأويل بما ذكر فانه على وجه الجملة والشمول يجب أن يراعى ما قد يصحب اللفظ فيوثر في ترجيح ما قد يحمل عليه من معنى (فهذا) الذي ذكر (وأمثاله من القرائن) اللفظية والحاليه (ينبغي) اي يجب (ان يلتفت إليها) ويعمل بمقتضاها (في تقرير التاويل وإثبات صحته، كما يجب ان يلتفت اليه كذلك في (رده) وابطاله (و) يجب أن يعلم في هذا الشأن أن (آحادها) أي أفرادا منها، كفرد أو فردين منها قد (لا يبطل الاحتمال) الذي قد يستند إليه المؤول وبذالك فإن التاويل القائم على ذلك الاحتمال يبقى معتبرا ومقبولا ويتقوى ذلك إذا كان مؤيدا بدليل كالقياس (لكن المجموع) أي مجموع تلك القرائن (يشكك في) الذي بنى عليه التاويل و هو هذا (القياس المخالف للظاهر) أي ظاهر هذا اللفظ المأول (ويصير اتباع) ذلك (الظاهر) والأخذ بموجبه (بسببها أقوى في النفس) وارجح في الاعتبار (من اتباع) هذا (القياس) المعارض له، والذي يقضى إذا عمل به تأويله.

وعلى الجملة فانه لا يقطع بطرح موجب هذا القياس ووجوب المصير إلى الأخذ بالظاهر في هذا المقام فإن (الإنصاف) يلزمنا هنا بأن نقول (إن ذلك) الذي قد يقضى به في شأن هذه المسألة وما في حكمها (قد يختلف بتنوع أحوال المجتهدين واختلافها، واختلاف) اعتباراتهم في ذلك (وإلا فلسنا) - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - (نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة) المذكور (مع هذه القرائن) ومن ثم فإن المقصود من هذا القول المتقدم فيه بيان رجحان الاخذ بالظاهر ليس هو الحكم على بطلان هذا التاويل على وجه القطع والحزم (وإنما المقصود) به هو (تذليل) أي تمهيد (الطريق للمجتهدين) وتوطئة السبيل للنظر الفقهي .وبيان كيفية التصرف في الفاظ الشارع وتبيين القواعد في هذا المقام.

هـذه هـي ثمـرة هذا القـول الأصولي هنا وهي تذليـل الطريـق للمجتهدين توطئتـه للنظـر الفقهـي، لكـن العبدري أبدى مسارا اخـر للنظر في هذه المسـألة بقولـه (الخـلاف بيـن الإماميـن يعنـي الشـافعي وابا حنيفـة في هذه المسـألة إنما هـو مبنـي علـى الخـلاف في تعـارض القيـاس وظاهـر الخبر، ورأى الأصـوليين فيهـا أنهـا موكولـة إلـى اجتهـاد المجتهديـن، فمـن رأى الخبر أقـوى عمـل بـه. ومـن رأى القيـاس أقـوى عمل بـه، وليـس هذا الرأي صحيحا؛ بـل الصحيح أن دلالـة المنطـوق بـه أقوى مـن دلالة المفهـوم، ودلالـة المفهوم أقـوى من دلالة المعقـول، وهـو القيـاس. فكمـا يتقدم الخبر القيـاس في قوة الدلالـة، فينبغي أن يتقـدم في العمـل بـه، ولهـذا كان المجتهـد يطلـب أولا الإجمـاع، فإن وجـده لم يلتفـت إلى غيره، وإن لـم يجده طلب النص، فإن لـم يجده طلب الظاهر، فإن لم يجـده طلـب المفهـوم، فإن لـم يجـده فحينئذ يرجع إلى القيـاس».[1] هذا منتهى القـول في هذه المسالة. وبه انتهى الكلام على التأويل الأول.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٥/ ٤٨.

المسألة الثانية

(مسألة) التاويل الثاني، وهو ان تلك الأنكحة ربما يكون قد وقع عقدها في صدر الاسلام قبل الحصر لما يباح التزوج به من النساء في أربع، فصحت، فلم يمنع ولم ينسخ ما الا فيها من عدم الحصر المذكور .

فقد ثبت ان (من تأويلا تهم) اى تاويلات الحنفية التي ساقوها (في) هذا الذي ذهبوا إليه من قول (في هذه المسألة) ما صورته (أن) هذه (الواقعة) التي هي عقد هذا النكاح الوارد ذكره في القصتين معا (قد وقعت في ابتداء الاسلام قبل) وقوع (الحصر في عدد النساء) اللواتي يجوز التزوج بهن (فكان) ذلك العقد لوقوعه في حال الاسلام (على وفق أحكام الشرع) فكان عقدا صحيحا بذلك، إذ ما وافق الشرع من الأنكحة لايكون باطلا، وان كان من مشرك (وإنما الباطل من أنكحة الكفار ما يخالف) حال وقوعها أحكام (الشرع) وورد به (كما لو جمع) متزوج (في صفقة واحدة) أي عقد واحد (بين) ما فوق الأربعة مثل (عشرة) بحيث جمع بينهن في عقد واحد، (بعد نزول الحصر) لمن يجوز التزوج بهن وبعد تحديده في الأربعة.

هذه هي صورة هذا التاويل الحنفي لهذا الحديث، أما نحن (ف) إننا (نقول إذا سلم) لهؤلاء الحنفية (هذا) الذي ذكروه هنا من هذا التاويل وهو إن هذا الامر كان في ابتداء الاسلام قبل أن يحدد عدد من يشرع الزواج بهن لكان أصلا و (أمكن القياس عليه) ويستمر ما ذكروه لولا ورود التخيير في الحديث .لأن قياسهم) هذا وهو قياس نكاح غيلان وما ماثلة على هذه الصفقه التي جمع فيها العقد ما فوق أربعة من النساء بعد ورود الحصر - (يقتضي اندفاع) وعدم انعقاد (هذه الأنكحة) بعد ورود هذا الدافع الرافع لها إذ تكون (كما لو نكح) أي تزوج (أجنبيتين) لا نسب بينهما يوجب تحريم الجمع بينهما

في النكاح (ثم حدث بينهما أخوة برضاع) فإنه إذا حصل ذلك (اندفع) ذلك (النكاح) وانفسخ. وهذا إنما يتأتى إذا كانتا رضيعتين أو كبيرتين عند من يجوز رضاع الكبير، ويجعله موجبا التحريم.

كما يتأتى في الكبيرتين بورود ما يدل على أنهما أختان من الرضاع من شهادة من يعتد بشهادته في هذا الامر، فإذا وقع ذلك انفصلتا بذلك عن هذا الزوج، فحرمتا عليه حتى يعيد نكاح إحداهما بعقد جديد (و) هذا الاندفاع والانفساخ يرد بحكم الشرع والزوج لا قول له في ذلك سواء اختار ذلك (أو لم يتخيره).

فالشارع لايخيره في هذا الأمر، وما دام الشارع قد خير غيلان في أن يمسك من شاء من نسائه ويفارق سائرهن، ومثله في ذلك فيروز الديلمي، فإن هذا القياس الذي أورده الحنفية لا يجري في هذه المسألة -مسألة الإمساك والمفارقة بالاختيار- يجري هنا، وانما يجري فيما يندفع فيه النكاح وينفسخ ولا خيرة فيه للزوج؛ إذ الخيرة تفيد إعطاء الحق للزوج في طلاق من شاء وإبقاء من شاء منهن.

(ومع) أن (هذا) القول الحنفي باطل ببطلان هذا الذي أبدوه من القياس هنا (ف)إننا (نقول:) عاضدين ما تقدم بما يؤكد ثبوت هذا البطلان وما يحققه وهو أن (هذا) المسلك الحنفي هو (بناء تأويل على احتمال) مقدر مفروض؛ إذ قالوا بوجوده (من غير) أن يثبته (نقل) أو تأتي به رواية (و)هذا أمر بين فإنه (لم يثبت عندنا) نحن معشر من يخالف الحنفية في هذه الدعوى أنه وقع (رفع حجر) وحصر عما يكون الزواج بهن من النساء (في ابتداء الإسلام)، بل الظاهر هو أن حصر من بهن يكون الزواج متقرر في ذلك الزمان نفسه (ويشهد له) ويدل

عليه (أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة) من تزوجوا بهن (على أربع وهم الناكحون) المتزوجون؛ أي المكثرون من النكاح فليسوا ممن عادتهم الاقتصار على امرأة واحدة مثلا (و)بهذا فإنه (لو كان جائزا) تخطي نكاح أكثر من أربع من النسوة في ذلك الزمان لأتوه، ولو أتوه لوجد عندهم ما فوق الأربع من النساء عند ورود هذا الحصر، ولو وجد عندهم ذلك (لفارقوا) ما فوق الأربعة (عند نزول) هذا (الحصر و)لو وقع ذلك (لأوشك) وقرب (أن ينقل ذلك) ويروى فاشيا في الناس؛ لأن هذا مما تقع العناية بنقله وروايته، لا مما يستبعد الاهتمام بأمره فيبعد نقله قال إمام الحرمين: «لم يثبت ما ذكروه من أحكام الإسلام في ابتداء الأيام ولا مبالاة بما جاءوا به فلفظ الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ محمول على ما الشرع عليه الآن ومن قدر أمرا على مخالفة ما يصادفه الآن فدعواه من غير حجة مردودة عليه وهذا متفق عليه فإن أمثال هذه الاحتمالات لو طرقت إلى حكايات الأحوال وأقوال الرسول فيها لما انتظم الاستدلال بواحد منها فإن هذه الفنون المدافعة للاستدلال ممكنة في كل أصل».[1]

(و)أما (قوله سبحانه تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ﴾) فإنه لم يرد به تعالى زمان الإسلام، وإنما (أراد به زمان الجاهلية) لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ﴾؛ أي إلا ما كان منكم في جاهليتكم قبل البعثة فقد عفونا عن ذلك وغفرناه، وبذلك فإن هذا الاستثناء استثناء من غير الجنس، وقد نقل أن يعقوب تزوج أم يوسف وأختها. (هذا ما ورد في) كتب (التفسير). وقد أجمع العلماء من الصحابة والتابعين والأئمة قديما وحديثا على أنه يحرم الجمع بين الأختين في النكاح، ومن أسلم وتحته أختان خير فيمسك إحداهما ويطلق الأخرى لا محالة.

(١) البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٠٣.

(فإن قيل): هذا الذي رددتم به هذا القول الحنفي مبني على أنه لم يرد ما يدل على أن هذا الحجر مرفوع في ابتداء الإسلام مما يقضي بأن الحصر كان ممضى عليه في هذا الشأن على الدوام (فـ)ـما هو قولكم (لو صح) ثبوت (رفع) هذا الـ(ـحجر في الابتداء)؛ أي ابتداء الإسلام وأوله فـ(ـهل كان هذا الاحتمال) الذي أبداه الحنفية بناء على ذلك (مقبولا) فيصح مدعاهم هذا، أو لا يكون مقبولا وإن صح ما ذكر من الرفع؟

(قلنا) جوابا عن ذلك: (قال بعض أصحابنا من (الأصوليين: لا يقبل) هذا الاحتمال (لأن) هذا (الحديث استقل حجة) وانفرد بما يفيد من حكم فلا علاقة له بهذا الأمر وإن حصل، وبذلك (فـ)ـإنه (لا يدفع) ويترك ظاهره (بمجرد) هذا (الاحتمال ما لم ينقل) ما يعضده؛ وهو (وقوع نكاح غيلان قبل نزول الحجر) والحصر المذكور.

(وهذا) القول قول (ضعيف لأن) هذا (الحديث لا يستقل حجة) إذا نقل وقوع هذا النكاح وحصوله قبل نزول الحجر على إطلاق الزواج في النساء، بل لا يستقل حجة كذلك (ما لم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر) والحجر في عدد من يسوغ نكاحهن (لأنه إن تقدم) هذا النكاح ما ذكر من الحجر والحصر (فـ)ـإن هذا الحديث (ليس بحجة، وإن تأخر) عنه (فهو حجة) وكلا الاحتمالين سائغ الوقوع (فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر) بالاعتبار والتقديم (ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره) ما لم يترجح أحدهما بدليل خارجي.

هذا منتهى القول في هذا التأويل الثاني.

وأما التأويل الثالث فهو أنهم؛ أي الحنفية قالوا: يحتمل أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أمر الزوج باختيار أوائل النساء محصورة في الأربع عدد الإسلام؛ والمراد بالأوائل أقدمهن عقدا.

وهذا التأويل مردود أيضا بقوله ﷺ لفيروز الديلمي -زوج الأختين-: «أمسك أيتهما شئت»، وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لنوفل بن معاوية وكان قد أسلم عن خمس نسوة: «أمسك أربعا وفارق الأخرى» وفي رواية عن نوفل هذا قال: أسلمت وتحتي خمس نسوة، فسألت النبي ﷺ فقال: «فارق واحدة وأمسك أربعا، فعمدت إلى أقدمهن عندي عاقرا منذ ستين سنة ففارقتها» والحديث أخرجه البيهقي.

هذا منتهى الكلام في هذه المسألة الثانية.

المسألة الثالثة

(مسألة) تأويل النص.

(قال: بعض الأصوليين) من الشافعية وغيرهم: (كل تأويل) وحمل للفظ على معنى (يرفع) معنى (النص) بجملته (أو) يرفع (شيئا منه) بأن يخصصه (فهو) تأويل (باطل) فاسد يجب رده.

(و)هذا متصور في تأويل اسم العدد، وأسماء الأشياء الموضوعة لها، والأعلام، -مثلا- فكل ذلك وما ماثله تأويله باطل، ومع أنه تأويل باطل فإنه قد يرد عن بعضهم، (مثاله تأويل أبي حنيفة) الذي أظهره (في مسألة الإبدال) -أي إبدال الأصناف بعضها ببعض- الذي ذهب إليه في أعيان الزكاة وغيرها، فقد صار إلى أن الشياه يصح أن يعوض إعطاء أعيانها بما تتقوم به فإنه (حيث قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «في أربعين شاة شاة») هذا الحديث أصله في البخاري، وقد أخرجه أبو داود وغيره من حديث ابن عمر الذي كتبه رسول الله ﷺ ولفظه: «وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة» (فقال أبو حنيفة) مؤولا هذا الحديث: إن (الشاة) بعينها وذاتها (غير واجبة) الإخراج في هذه الفريضة (وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان) وبذلك يكون قد حمل الحديث على حذف مضاف؛ أي «قيمة شاة»، وإنما ذهب إلى ذلك لأن المقصود من هذا الحكم -في نظره- إنما هو دفع حاجة الفقير؛ لأن تخصيص الشاة في هذه الفريضة غير معقول المعنى، فيصح الإبدال لحصول ذلك المقصود به. هذه هي صورة هذا التأويل موجزة، وقد أبطلها أهل الأصول وحكموا بفسادها.

فـ(ـقال) هؤلاء الأصوليون: إن هذا التأويل الحنفي لا يلتفت إليه (فـ)ـإن (هذا) التأويل (باطل) فاسد (لأن) النص لا يؤول، وهذا (اللفظ) الحديثي (نص في وجوب) إخراج الـ(ـشاة) ذاتها (وهذا) التأويل (رفع) هذا الحكم

الـذي هـو (وجـوب) إخـراج (الشـاة) بعينهـا، وبذلـك (فـ)ـإنه (يكـون رفعا لـ)ـحكم ا(لنص) ودلالته وهو وجوب الشاة، (فإن قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ للإيجاب وقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ «في أربعين شاة شاة» بيان لـ)ـلقدر ا(لواجب) بذلك وحدّه (و) بذلك فإن (إسقاط وجوب) إخراج (الشاة) في هذه الفريضة (رفع لـ)ـحكم ا(لنص) هذا، وهو تصرف فاسد ويتأكد هذا الفساد بكون ما وقع به هذا الإسقاط هو ما استنبط من هذا الحكم نفسه من العلة، واستنباط العلة من الحكم إذا كانت موجبة لرفعه فإنها تبطل وتسقط ويلغى اعتبارها كما سيأتي بيان ذلك. هذا مجمل ما رد به هذا التأويل الحنفي.

(وهـذا) الـرد غير مرضـي عندنا) إذ لا سقوط لوجوب إخراج الشـاة بهذا التأويـل كمـا ادعي (فـإن وجـوب) إخـراج (الشـاة إنمـا) يقضـى بأنـه (يسـقط) ويرفع إذا حكم (بتجويز الترك مطلقا) للشـاة، وقيل: إن الشـاة لا تجزئ. (فأما إذا) قيل: إنه (لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فـ)ـإنه (لا تخرج الشاة) بذلك (عن كونها واجبة) قصارى الأمر في ذلك أن ما يقع به تحصيل هذا الواجب وهو المخرج في ذلك قد وسع فيه، فصار هذا الواجب لذلك بمنزلة الواجب الموسع الذي يحصل تحقيقه بأي خصلة فعلت من الخصال الواجبة به (فإنـ)ـه من المعلوم أن (من أدى خصلة من خصال الكفارة) كفارة اليمين المبينة في القرآن (المخير فيها) بقوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (فقد أدى واجبها) يعني ما وجب في تحصيلها وإبراء الذمة منها (وإن كان الوجوب) هذا المترتب عنها (يتأدى) امتثال الأمر المثبت له (بخصلة أخرى) وهكذا أمر هذه الزكاة، فإن ما يخرج فيها قد يكون شاة وقد يكون قيمتها (فـ)ـإذا عرفت (هذا) وتصورته أدركت أنه (توسيع لـ)ـصورة هذا ا(لوجوب) بجعله شاملا لأكثر من وجه واحد، (لا) أنه (إسقاط للوجوب) ورفع له (و)تعدد ما به يكون تحصيل الواجب لا

يرفع الوجوب في محله، فـ(ـالواجب الموسع) وقته (والواجب المخير) فيما يحصل به ويتحقق كلاهما (واجب) كما هو معلوم.

(نعم، هذا) التأويل (يرفع تعيين الوجوب) وحصره (في) إخراج (الشاة) في هذه الفريضة (لا أصل الوجوب) المنصوص عليه، (و)هذا بين فإن هذا (اللفظ) الحديثي (نص في) إثبات (أصل الوجوب) يعني إثبات الوجوب من حيث هو (لا) نص (في تعيينه) وحصره في صورة واحدة (وتضييقه) مقصورا مفاده على منطوقه مثلا، (و)بذلك فـ(ـلعله ظاهر في التعيين) لما ذكر (محتمل للتوسيع) في مدلوله (والتخيير) فيما يفيده من صور وخصال يتأدى به المطلوب به من فعل.

فإذا تقر هذا في نفسك واستوعبته أدركت أن قوله هذا (و)هو قوله: «في كل أربعين شاة شاة» ما (هو) إلا قول شرعي يتأتى استخراج مناط الحكم الوارد فيه فيفيد بذلك توسع دلالته فكان لذلك (كقوله ﷺ: «وليستنج بثلاثة أحجار) رواه مسلم بلفظ: «لا يستنج أحدكم بدون ثلاثة أحجار» فإنه يستخرج منه مناط الحكم فيه وهو الإنقاء وإزالة الأذى، وبذلك (فإن إقامة المدر) -بفتح الميم والدال المهملة-: وهو الطين اللزج المتماسك -الطوب- (مقامه) أي مقام ما ذكر من الحجارة (لا يبطل وجوب الاستنجاء) ولا يرفعه (لكن) ما ذكر من(الحجر) في الحديث آلة يتوصل بها إلى تحصيل هذا الفعل -الاستنجاء- (ويجوز أن يتعين) في ذلك شرعا بحيث لا يقبل في هذا الفعل غيره (ويجوز) كذلك أن لا يتعين إذ قد (يتخير بينه وبين ما) هو (في معناه) من آلات أخرى يتحقق بها ما يتحقق بهذا الحجر من إزالة الأذى وطهارة المحل.

وعلى هذا مضى الفقهاء حيث ألحقوا بالحجر هنا غيره، فالمالكية -مثلا- ذهبوا إلى أنه يجوز تحصيل هذا الفعل -الاستنجاء، الاستجمار- بكل منق

يابس طاهر غير مؤذ ولا محترم، لا مبتل ونجس وأملس، ومحدد ومحترم من مطعوم ومكتوب وذهب وفضة وجدار، وعظم وروث.

وهكذا أعمل الفقهاء المعنى الذي أخذ من هذا الحديث وجعلوه مستند جعلهم هذه الآلات كلها بمنزلة الحجر المذكور في الحديث. و هذا الأمر نفسه يتأتى المضي عليه في شأن حديث الزكاة هذا، فإنه قد يؤخذ منه معناه المذكور وهو: دفع حاجة الفقراء وسد خلاتهم، فيبنى على ذلك جواز إخراج القيمة بدل ما فرضت فيه الزكاة من الحبوب والأنعام مثلا. فنص الحديث لا يمنع هذا، فإن إفادته الاقتصار على جواز إخراج الشاة وحدها ليس نصا فيه بل هو ظاهر فيه فقط؛ وبذلك يمكن أن يؤول بالمعنى الذي يستخرج منه.

نعم: هذا هو الصواب في هذه المسألة من حيث دلالة هذا الحديث؛ وبناء عليه (إنما ينكر الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا التأويل) الحنفي (لا من حيث إنه) أي إن الحديث (نص) في وجوب إخراج الشاة نفسها معينة بحيث (لا يحتمل) غير ذلك (لكن) ينكره (من وجهين) آخرين:

(أحدهما): قصر مناط هذا الحكم، وهو: وجوب إخراج الزكاة - على سد الخلة وجعله هو وحده مناط هذا الحكم، ف(إن دليل الخصم) وهو الحنفي في هذه المسألة هو (أن المقصود) من شرع هذا الحكم وشرع هذا الفعل -الزكاة- إنما هو (سد الخلة) أي خلة الفقراء .(و) هذا قول مردود من حيث جعل المناط المذكور هو سد هذه الخلة لا غير، وحصره في ذلك، نعم (مسلم أن سد الخلة) بهذا الحكم وما يتعلق به من فعل أمر (مقصود) للشارع (لكن غير مسلم أنه كل المقصود) فمحل الإنكار هو هذا الحصر، إذ لا يوجد ما يفيده ويقتضيه من جهة الشرع، فمن أين يعلم أن الشارع ما قصد في ذلك إلا هذا الأمر وحده؟ (فلعله قصد مع ذلك التعبد بإشراك الفقير في

جنس مال الغني) نفسه غنما كان أو غيره ليقطع تشوفه إلى ما في يد الغني من ذلك، وهذا أرجح في النظر (فالجمع بين) ما يفيده (الظاهر) ظاهر لفظ هذا الحديث من معنى، وقد بيناه (وبين) رعاية مقتضى (التعبد) وهو قصر الفعل على ما ورد به النص (ومقصود سد الخلة) ودفع الحاجة (أغلب) الأحوال (على الظن في) شأن (العبادات) بدنية كانت أو مالية (لأن العبادات) الأصل فيها التوقيف والتعبد، ثم إن (مبناها) من حيث الإتيان بها والحكم الفقهي في شأنها هو (الاحتياط) وهو الأخذ بالمتيقن في فعلها والاتيان بها، و بناء على هذا فإن أمر الزكاة هذا الاحتياط فيه أولى (من تجريد) وتمحيض (النظر إلى مجرد سد الخلة) ودفع الحاجة وحده، وصورة الاحتياط في ذلك تتحقق في الجمع بين تحصيل هذا القصد والتوسل إلى ذلك بإخراج هذا المذكور في الحديث مخرجا في هذه الزكاة، وهو هذه الشاة. وهذا بين فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه، وبهذا ينتهي الكلام على هذا الوجه الأول.

الوجه (الثاني) هو (أن التعليل بسد الخلة) ودفع الحاجة المذكور، تعليل (مستنبط) ومستخرج (من قوله -صلى الله عليه السلام-) المذكور وهو قوله «في كل أربعين شاة شاة» (وهو استنباط) إذا اقتصر على مفاده ومقتضاه في العمل (يعود على أصل النص) -الإضافة فيه قد تكون بيانية؛ وبذلك يكون معناه يرجع على النص الذي هو الأصل في ثبوت هذا الحكم وإيجابه- (بالإبطال) والإزالة وهذا النص الأصل هو هذا الحديث، ويمكن أن يكون من باب إضافة الدليل إلى المدلول؛ وبذلك يكون معناه «على الأصل الذي دل على النص أي التنصيص على هذه الشاة بالإبطال والإزالة»، كلا الوجهين فيه محتمل، (أو) يعود (على الظاهر) أي ظاهر هذا الحديث (بالرفع) والإسقاط (فـ)ـإن (ظاهره) هو (وجوب الشاة على وجه التعيين) لها، وبهذا فإن هذا الاستنباط

باطل، ووجه هذا البطلان بين (فـ)ـإن (إبراز) معنى و مناط (لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم) والذهن (من اللفظ لا معنى له) وبذلك فإنه يلغي اعتباره فلا يعتد به (لأن العلة) الصحيحة المعتبرة في محلها هي (ما يوافق الحكم) الذي استنبطت منه، لأنها متضمنة فيه مناطا له و إن لم يقع التصريح بها وبيان أنها علته .(و)أما (الحكم) فإنه هو -أيضا- لا معنى إلا (ما يدل عليه ظاهر اللفظ)بمقتضى وضعه أو المراد به، (وظاهر اللفظ)الذي انتظم به الكلام في هذا الحديث(يدل على)وجوب تعيين الشاة في هذه الشعيرة (وهذا التعليل) المعتمد عليه في هذا القول الحنفي (يدفع هذا الظاهر) ويسقطه.

(و)إذا عرفت هذا كله وتبين لك مفاده أدركت به أنه يسقط هذا التعليل الحنفي ويقضي عليه بالفساد، إلا أننا لا نقول هذا على القطع و الجزم، وان كان هو مختارنا في هذه المسألة، و إنما لم نقطع بهذا ولم نجزم به لأن (هذا) الأمر وهو أن المقصود من هذا الحديث. هو سد خلة الفقراء ودفع حاجاتهم -هو (أيضا عندنا في محل الاجتهاد) لما فيه من تقابل الاحتمالين: احتمال تعيين الشاة، واحتمال التخيير بين اخراج الشاة وإخراج ما في معناها من القيمة (فإن) هذا الـ(ـمعنى) الذي هو (سد الخلة) ودفع الحاجة من (ما)قد (يسبق إلى الفهم) والعقل ليس من لفظ الشاة، و لكن (من) جهة (إيجاب الزكاة للفقراء) فإن هذا المعنى يهدي إلى ذاك، إلا أن التصريح بلفظ «الشاة» نفسها يدل على خلاف ذلك (و)بذلك فإن (تعيين الشاة) وتخصيصها بالذكر في الحديث (يحتمل ان يكون) إخراجها (لـ)ـأجل (التعبد) به وليس لسد خلة الفقراء وحاجتهم فقط (كما ذكر الشافعي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ) وأصحابه حيث ذهبوا إلى أن هذا التعيين يفيد القصد إلى التعبد (و)لكن من وجه آخر وهو إيجاب الزكاة للفقراء (يحتمل)كذلك (أن لا يكون)إخراج الشاة بعينها في هذه الشعيرة أمرا

(متعينا) للتعبد بذلك بحيث لا يقبل ما سواه بل قد يجوز أن تخرج قيمتها كذلك بدلا عنها ويحصل بذلك امتثال الأمر؛ كل هذا محتمل.

(لكن) قد يقول قائل: إذا لم يكن هذا التعيين الشرعي للشاة نفسها مصروفا للتعبد فما الباعث على إيراده في نص الحديث ؟

قلنا: (الباعث على تعيينه)أي تعيين ما ذكر من الشاة هو (شيآن):

أحدهما: هو أن إخراج الشاة هو الأرفق و(أنه الأيسر)إتيانه وفعله (على الملاك)أصحاب الغنم (والأسهل)في مجريات (العادات) فإن إخراج الزكاة مما فرضت فيه أسهل إذ لا يكلف ذلك المزكّين البحث عن المال لإخراج الزكاة سواء ببيع أغنامهم لتحصيله أو بغير ذلك مما قد يتوسلون به إلى كسب قيمة ما وجب عليهم من ذلك فاختير لذلك إخراج الشاة فصرح به في الحديث معينا (كما عين ذكر)يعني كما ذكر بعينه (الحجر في) تحصيل (الاستنجاء) والإتيان به، فهو أيضا معين في ذلك لأنه الأسهل و الأيسر في تحصيل هذا الفعل -الاستنجاء- وإنما كان كذلك (لأنه الأكثر في تلك البلاد)من غيره مما قد يزول به الأذى و يقع به التطهر كالماء و المدر ونحوهما.

خلاصة القول أن هذا التعيين لما ذكر موجبه هو التيسير و التسهيل (و) لأجل هذا فهو مما عين لسهولة فعله ويسر إدراكه مراعاة عند المخاطبين به (كما يقول المفتي) أي كقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة اليمين وهو عالم بحاله من حيث ما هو الأسهل له (تصدق بعشرة أمداد من البر) وهو ما عين له ذلك إلا (لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق)ومن الكسوة (ويعلم)كذلك (من عادته أنه لو خير بينهما) أي بين الإطعام و العتق (لاختار الإطعام على العتق ليسره) وسهولته عليه (فيكون ذلك باعثا) له (على تخصيصه بالذكر) وتعيينه في القول. هذا هو الشيء الأول الذي أوجب هذ التعيين للشاة في هذا الحديث.

الشيء (الثاني) الذي قد يكون باعثا على التعيين هو (أن الشاة معيار لمقدار) المال (الواجب) إخراجه في هذه الزكاة -زكاة الشياه- وبذلك (ف) -إنه (لا بد من ذكرها) والتنصيص عليها (اذ القيمة) في هذه الزكاة لا (تعرف) إلا (بها و) أما (هي) أي الشاة فإنها (تعرف بنفسها) وعلى هذا (فهي أصل) في هذا الأمر (على التحقيق) في ماهيتها، لأنها تستقل في إفادة القدر المخرج بنفسها في حالة إرادة إخراجها و غيرها يعتبر بها ويقوم إذا ما أريد إخراجه قيمة لها . وهذا المعنى مقبول حمل هذا الحديث عليه في مجاري العقول والنظر الفقهي، (و) الدليل على ذلك أنه (لو فسر النبي -عليه الصلاة و السلام- كلامه) هذا (بذلك) المعنى (لم يكن) كلاما متناقضا، يهدم بعضه بعضا، (ولا كان حكمه) هذا الذي يفيده وهو حكمه (بأن البدل) عن الشاة وهو قيمتها (يجزئ) ويقوم مقامهما في هذه الزكاة (نسخا) لإخراج الشاة.

وإذا تقرر هذا وبانت صورته، ظهر أن هذا كله محتمل من حيث اللغة ومن حيث معنى الحكم ومناطه، وأن متن الحديث لا يدفع شيئا منه ولا يمنعه كما أنه لا يوجب شيئا منه على القطع والجزم بحيث يمنع ما ذكر معه من الاحتمال الآخر الذي هو القيمة، وبذلك (ف) -إن (هذا كله عندنا في محل الاجتهاد) والنظر الفقهي لأنه قائم على الاحتمال المذكور وهذا لا ينكره ذو المنة في اللغة وما يبنى عليه القول الفقهي في فهم النصوص الشرعية من مقاصد (وإنما تشمئز) تنفر (عنه طباع من لم يأنس ب) -معرفة وإدراك (توسع العرب في الكلام) وأنهم يطلقون اللفظ معيين له لمقاصد مختلفة، فيجب أن لا يغفل عن ذلك. (و) من لم يكن داريا بهذا الأمر ولم يأنس به ولم يتهذب به ذوقه (ظن اللفظ) كيفما كان (نصا) لا يحتمل إلا معنى واحدا في كل ما يسبق) من معنى (إلى الفهم منه) ولهذا يتشبث به منكرا ما سواه مما قد يكون مرادا بذلك اللفظ. وهذا قصور في النظر والفهم وتردد على ظواهر الألفاظ وحدها.

وبعد بيان هذا الحال الذي عليه دلالة هذا الحديث نعرج على بيان صورة المذهب الشافعي في هذه المسألة (فـ) نقول مرة أخرى (ليس يبطل الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) أي يحكم ببطلان (هذا) التأويل الحنفي (لانتفاء) صحة هذا (الاحتمال) المذكور وامتناعه و(لكن) قال ببطلانه وقضى بفساده (لقصور الدليل الذي يعضده) وهو أن المقصود من الزكاة ما هو إلا سد الخلة ودفع الحاجة فهذا الدليل في رأي الشافعي دليل ضعيف فلم يقبله لأنه لا ينهض حجة على إثبات هذا التأويل (و) كذلك لم يقبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا التأويل (لإمكان كون التعبد مقصودا) للشارع في هذه العبادة (مع) قصده لـ (سد الخلة) ودفع الحاجة (ولأنه ذكر) أن (الشاة هي ما يخرج زكاة (في خمس من الإبل) كما في حديث أنس (وليس) ما ذكر من الشاة (من جنسه) أي من جنس الإبل (حتى يكون للتسهيل) والتيسير على المزكي، وهذا -يرجح أن يكون هذا التعيين للتعبد، لأن فرض الزكاة في غير جنس المزكى يخالف مراعاة التيسير والتسهيل، فبدت غلبة القصد إلى التعبد في ذلك واضحة -كما ذكر- (ثم في) تحصيل (الجبران) والإتمام لما نقص من مقدار الزكاة المفروض في الإبل (ردد) الشارع الحكم في ذلك (بين) إخراج (شاتين و) إعطاء (عشرين درهما) وهذا حكم منصوص عليه وارد شرعه في حال جبر النقص في المخرج، فعن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فيما رواه من كتاب أبي بكر إليه: «وإن من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة، وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين، أو عشرين درهما، ومن بلغت عنده صدقة الحقة، وليست عنده حقة وعنده جذعة، فإنها تقبل منه الجذعة، ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين، ومن بلغت صدقته الحقة وليست عنده إلا ابنة لبون، فإنها تقبل منه ويعطي شاتين أو عشرين درهما، ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده

إلا حقة، فإنها تقبل منه الحقة، ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين، ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده، فإنها تقبل منه ابنة مخاض، ويعطي معها عشرين درهما أو شاتين، ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وليست عنده، وعنده ابنة لبون، فإنها تقبل منه ابنة لبون، ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين، ومن لم يكن عنده ابنة مخاض، وعنده بن لبون، فإنه يقبل منه وليس معه شيء.[1]

(وهكذا ردد الشارع) الحكم هنا (بين إعطاء الشاة والعشرين درهما وخير المزكين في ذلك (ولم يردهم إلى قيمة الشاة) بل علق الحكم في ذلك بعدد معين وهو عشرون درهما (وفي خمس من الإبل) فرض إعطاء الشاة و(لم يردد) في ذلك بينها وبين غيرها ولم يخير فيه. وأنت إذا تأملت في أوضاع هذه المقادير وأحوالها على ما هي عليها من التميز بحسب مواقعها ومواضعها (فـ) إنك سيتجلى لك أن (هذه قرائن) حالية (تدل على) أن القصد من تعيينها والتنصيص عليها هو (التعبد) لله تعالى بالإتيان بها بأعيانها (و) يتأكد هذا الأمر إذا أخذ بلحاظ أن هذا (الباب) الذي هو باب الزكاة هو (باب) من أبواب (التعبد) من الله لعباده به، فالأصل فيما يشرع فيه من حكم وهيئة هو التوقيف (و) يزاد على ذلك تقوية له أن (الاحتياط) وهو الأخذ بما هو متيقن ومقطوع به (أولى) وأجدر من الأخذ بما يعتوره الشك ويعتريه احتمال السقوط والفساد، ويلابسه الريب.

هذا منتهى المسألة الثالثة هنا.

---

(١) صحيح ابن حبان، رقم: ٣٢٦٦

المسألة الرابعة

(مسألة) تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ ؛ وهو حمله على الاقتصار على البعض من مصارفها هذه المذكورة في هذه الآية.

نعم في هذا الشأن (يقرب ما ذكرناه) من التأويل السابق من حيث جعل دليله هو سد الخلة ودفع الحاجة (تأويل) هذه (الآية) الواردة (في مسألة) بيان (أصناف) مصارف (الزكاة، فقال قوم) وهم الشافعية ومن وافقهم -هنا-: إن (قوله -تعالى) هذا وهو قوله ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ - إلى آخر (الآية نص في) إفادة (التشريك) لجميع هذه الأصناف في إعطاء الزكاة (و) في (وجوب الاستيعاب) والشمول لهم بذلك جميعا بالسوية (لأنه) تعالى (أضاف إليهم الاستحقاق له (بلام التمليك) كما تقول: المال لزيد وعمر وبكر وخالد (و) كما أضاف إليهم هذا الاستحقاق بلام الملك (عطف) بعضهم على بعض (بواو التشريك) ومقتضى هذا كله أنه لا بد من التسوية بين مصارف الزكاة هذه والاستيعاب لها وبذلك (ف) إن (الصرف) لها (إلى) صنف (واحد) من هذه الأصناف إفساد لإعطائها و (إبطال له) فلا يحصل به إبراء الذمة ولا امتثال الأمر. قال إمام الحرمين: «قال الشافعي أضاف الله تعالى الصدقات بلام الاستحقاق إلى أصناف موصوفين بأوصاف فرأى بعض الناس جواز الاقتصار على بعضهم ذاهبا إلى أن المرعى الحاجة وهذا في التحقيق تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر الله تعالى فلو كانت الحاجة هي المرعية لكان ذكرها أكمل وأشمل وأولى من الأقسام التي اقتضاها اللفظ ومقتضاها الضبط.

فإذا قال المؤول: الغرض التعرض للحاجة في جهة من هذه الجهات كان معطلا مؤولا فإن الحاجة قد لا تستمر في بعض الأصناف كالعاملين عليها وكبعض الغارمين الذين يتحملون الحمالات لتطفئة لنائرة، والفتن الثائرة فقد بطل التعويل على الحاجة.

وإن كان أبو حنيفة يرعى الحاجة في جميع الأصناف فالمصير إلى الكفاية ببعض جهات الحاجات تحكم والنص مصرح بذكر جميع الحاجات في معرض التشريك والعطف والتمليك ولو كان المراد ما تخيله المؤول لكان وجه الكلام إنما الصدقات للفقراء والمساكين فاستبان أن ما صار إليه المعترضون تعطيل وليس بتأويل.

واحتج الشافعي بالوصية على هؤلاء ولم يظن أن أحدا يجسر أن يقدم فيها على منع وتمام كلامه أنه إذا تعين اعتبار لفظ الموصي واعتقاده نصا فيجب تنزيل لفظ الكتاب على مثل ذلك وقد أحدث بعض المتأخرين منعا في الوصية وزعموا أنها بمثابة الصدقات فيجوز صرفها إلى واحد من ذوي الحاجات وهذا باطل قطعا فإن الوصايا تتلقى من ألفاظ الموصين فإذا صرف واحد طائفة من ماله إلى جهات عددها كان كما لو صرفها إلى أشخاص معينين فهذا منتهى المراد في هذه المسألة»، (١) وبذلك فإن نص هذه الآية كنص من أوصى لأصناف معينين أو لأناس معينين فإنه لا يتحقق العمل بوصيته إلا إذا وقع استيعابهم جميعا بالموصى بهم، وإشراكهم فيه بالسوية.

هذه صورة القول الشافعي في هذه المسألة باختصار، وهذا ما حمل عليه هذه الآية.

---

(١) البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٠٩، ٢١٠.

(و) هذا غير مسلم فإن ما ذكر في شأن هذا العطف (ليس كذلك بل هذه الآية (عطف) أي معطوفة - على قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ۝٥٨ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ۝٥٩ ۞ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٦٠ ﴾ ومعنى أن هذه الآية معطوفة على تلك هنا -هو أنها متعلقة بها معنى لا متممة لما ورد فيها من القول من حيث بيان حكم هذا اللامز الطاعن على النبي ﷺ في هذا الشأن الناطق بالعيب في حقه في قسمه للصدقة، أو الذين يعيبونه في ذلك؛ وصاحب هذا الطعن والعيب مختلف في تعيينه، فقيل: هو ذو الخويصرة التميمي رأس الخوارج، فقد كان النبي ﷺ يقسم غنائم حنين فقال يا رسول الله اعدل، فقال الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ويحك من يعدل إذا لم أعدل قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل». وقيل: هو ابن الجواظ وهو أحد المنافقين فإنه الذي قال في هذا القسم النبوي: «ألا ترون إلى صاحبكم إنما يقسم صدقاتكم في رعاة الغنم» وقيل: هو ثعلبة بن حاطب وكان يقول: إنما يعطي محمد قريشا وقيل: غير ذلك في تعيين هذا اللامز، أو اللامزين له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في الصدقات فإن اعطوا منها رضوا، وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون، والله تعالى في وصفهم بما ذكر وبيان من هم مصارف الزكاة ومن هم أهلها الذين يستحقونها شرعا إنما (يعني) بذلك (أن طمعهم في الزكاة) ورغبتهم في أخذها (مع خلوهم) وتجردهم (عن شرط الاستحقاق) لأخذها طمع فيما لا حق لهم فيها، وبذلك فهو (باطل) مبني على الجهل بما هو الحق في ذلك (ثم عدد) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من

قامت بهم (شروط الاستحقاق) لأخذ الزكاة وتحققت فيهم أهلية ذلك (ليبين) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (مصرف الزكاة) أي محل صرفها (ومن يجوز صرف الزكاة إليه) من الناس -وهذه الجملة تأكيد للجملة التي قبلها وهي مصرف الزكاة- فإن مصرف الزكاة هو نفسه في المعنى من يجوز صرف الزكاة إليه. فإذا قيل هذا مصرف الزكاة فإن معناه هو هذا من يجوز صرف الزكاة إليه، وبهذا الذي ذكر وهو أن معنى هذه الآية إنما هو بيان مصارف الزكاة وشروط الاستحقاق يتقرر أنه يجوز الاقتصار في إعطاء الزكاة على بعض هذه الأصناف، وهذا المعنى حمل هذه الآية عليه مبني على القرينة المذكورة التي تجلت في القصة المذكورة، وسياق الآية، ولهذا (ف)إن (هذا) المعنى (محتمل) وعليه فتأويل هذه الآية على وفقه قد يكون صحيحا. وقد ذهب المالكية والحنفية إلى الأخذ به وحمل هذه الآية عليه، قال الزركشي: «وخالف مالك، ورأى أن اللام فيها للاستحقاق، وبيان المصرف، لا للملك والتشريك فيه، لأن المقصود دفع الحاجة، بدليل سياق الآية، فإنه سبحانه ذكر أولا من ليس أهلها بقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ۝٥٨﴾ فإنها مصرحة بأن من لا يستحق الصدقة طلبها، فأجيب بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ﴾ الآية، أي ليس الطالب لها مستحقا، وإنما المستحق لها هذه الأصناف المذكورة. ولا يلزم من كونهم مستحقين أن يشتركوا، بل اللازم من ذلك أن لا تخرج عنهم، وتوزيعها عليهم بحسب اجتهاد الإمام، فإنه مأمور بأخذها ممن وجبت عليه، وتفريقها لمن يراه من المستحقين، ودل عليه قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «خذ صدقة من أغنيائهم وردها على فقرائهم» ولم يذكر له غير صنف».[1]

---

(١) البحر المحيط، ٥/ ٥٥.

وقال القرطبي: «وتمسك علماؤنا بقوله تعالى: ﴿ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَـٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾. والصدقة متى أطلقت في القرآن فهي صدقة الفرض. وقال ﷺ: (أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وارد ها على فقرائكم). وهذا نص في ذكر أحد الأصناف الثمانية قرآنا وسنة، وهو قول عمر بن الخطاب وعلي وابن عباس وحذيفة. وقال به من التابعين جماعة. قالوا: جائز أن يدفعها إلى الأصناف الثمانية، وإلى أي صنف منها دفعت جاز. روى المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ قال: إنما ذكر الله هذه الصدقات لتعرف وأي صنف منها أعطيت أجزأك. وروى سعيد ابن جبير عن ابن عباس ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ قال: في أيها وضعت أجزأ عنك. وهو قول الحسن وإبراهيم وغيرهما. قال الكيا الطبري: حتى ادعى مالك الإجماع على ذلك. قلت: يريد إجماع الصحابة، فإنه لا يعلم لهم مخالف منهم على ما قال أبو عمر، والله أعلم. ابن العربي: والذي جعلناه فيصلا بيننا وبينهم أن الأمة اتفقت على أنه لو أعطي كل صنف حظه لم يجب تعميمه، فكذلك تعميم الأصناف مثله».(1)

نعم هذا الذي حمل عليه المالكية ومن وافقهم هذه الآية من التأويل لا سبيل إلى نفي احتماله (فإن منعه) الشافعي وهو الأمر المنقول عنه (رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ (ف) ـهو لم يمنعه إلا (لـ)ـحصول ا(القصور) والضعف (في دليل) هذا (التأويل) المالكي والحنفي (لا لانتفاء) هذا (الاحتمال) الذي سبق بيانه على وجه الإطلاق، فإن الشافعية يسلمون كون بيان مصارف الزكاة وشروطها مقصودا من الآية، لكن لا يسلمون أنه لا مقصود منها سواه بل يقولون أن ذلك مقصود

(1) تفسير القرطبي، ٨/ ١٦٨.

منها كما قصد بها أيضا اثبات كون الاستحقاق بصفة الاشتراك فالمقصودان لا يتنافيان بل الجمع بينهما أولى موافقة لظاهر الإضافة بلام التمليك والعطف بواو التشريك وأما قول الشافعية إن هذه الآية نص في التشريك (ف)إن (هذا) الإطلاق / (وأمثاله) إذا ورد في كلام الشافعي وأصحابه -مثلا- فإنه (ينبغي ان يسمى نصا (بالوضع الأول) المتقدم بيانه الذي مفاده أن النص هو الظاهر (أو) بالوضع الثالث الذي متضمنه أن النص هو ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل (أما) أن يسمى نصا (بالوضع الثاني) وهو الذي يقضي بأن النص هو ما لا يتطرق إليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد (فلا) يجوز ان يسمى نصا.

هذا وجه هذه المسألة وبيان حالها.

المسالة الخامسة

(مسألة) التنصيص على العدد في الكفارة -مثلا- هل يقضي بمنع التأويل فيه بناء على ان العدد نص في معناه، وبذلك لا يتطرق إليه التأويل على الاطلاق أم أنه يجوز أن يعتريه التأويل ويدخله؟

الذي انتهى إليه النظر في ذلك هو الخلف فيه فقد ذهب الحنفية الى تأويل قوله -تعالى ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ بتقدير كلمة الطعام مضافة الى طعام فيكون نظم القول حينئذ فإطعام طعام ستين مسكينا -، وقالوا: إن هذا هو المراد من هذه الاية .قال إمام الحرمين في بيان هذا المذهب الحنفي في هذه المسألة ورده: من فاسد تصرفات أصحاب أبي حنيفة قولهم في قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ تقديره فإطعام طعام ستين مسكينا قصدوا بهذا رد العدد إلى الطعام كي ينتظم لهم مذهبهم في جواز صرف الأطعمة إلى مسكين واحد.

وهذا كلام خارج عن الضبط لا يخفى درك فساده على من شدا طرفا من العربية ونحن نذكر في ذلك على الإيجاز قولا بليغا.

فنقول: الإطعام مما يتعدى إلى مفعولين والفعل المتعدى إلى مفعولين ينقسم قسمين قسم يتعدى إلى مفعولين لا ينتظم منهما مبتدأ وخبر لو فرض حذف الفعل فتقول أعطيت زيدا درهما وأطعمت عمرا طعاما فلا يتسق من زيد والدرهم وعمرو والطعام مبتدأ وخبر عند تقدير حذف الفعل فلا تقول زيد درهم ولا عمرو طعام.

والقسم الثاني: ما يتعدى إلى مفعولين ينتظم منهما مبتدأ وخبر إذا حذف الفعل كقوله ظننت زيدا عالما فلو حذفت الفعل فقلت زيد عالم لكان كلاما مفيدا فما كان مفعولاه مبتدأ وخبرا تقديرا فإذا ذكر المتكلم أحد المفعولين

تعين ذكر الثاني لما بين المفعولين من ارتباط الخبر بالمخبر عنه وما يختلف المفعولان فيه كالقسم المقدم فلا يمنع ذكر أحدهما والسكوت عن الثاني فتقول أعطيت زيدا وتقتصر وتقول أعطيت درهما ولا تذكر الموهوب له وقد تذكرهما والكل فصيح بالغ والسبب فيه أنه لا ارتباط لأحد المفعولين بالثاني من طريق الإخبار وإنما البناء للفعل والمخبر يتخير إن أحب أسنده إليهما وإن أحب أسنده إلى أحدهما فالتعويل على الفعل في باب الإعطاء ولهذا لا يسوغ تعطيل عمله وإن تقدم المفعولان في وجه الكلام فتقول زيدا درهما أعطيت فإذا تقدم مفعولا ظننت لم يقع فعل الظن موقعا فتقول زيد عالم ظننت لا يتجه غيره وإن وسطت الفعل تخيرت بين الإعمال والإلغاء فإن شئت قلت زيد ظننت عالم وإن شئت قلت: زيدا ظننت عالما وإن قدمت الفعل فوجه الكلام الإعمال لظهور الاعتناء بالفعل إذا قدم.

فإذا ثبت ما نبهنا عليه من هذه القاعدة رجع بنا الكلام بعد هذا إلى قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ والمساكين معطون والطعام في هذا التقدير المفعول الثاني فقد جرى الكلام على إظهار أحد المفعولين وترك الثاني لما في الكلام من الدليل عليه وقد أوضحنا أن ذلك سائغ غير ممتنع وإذا ظهر أحد المفعولين أشعر ظهوره بقصد المتكلم إلى تصديق الاعتناء به والاكتفاء في الثاني بما في الكلام من الدلالة عليه وطعام المسكين مشعر بقدر سداده وكفايته فلم يجر للقدر المذكور ذكر ووقع الاعتناء بذكر عدد الآخذين.

هذا بيان الكلام فمن عذيرنا ممن يقدر حذف المظهر المعتبر وإظهار المفعول المسكوت عنه وهذا عكس الحق ونقيض الصدق وتغيير قصد الكلام بوجه لا يسيغه ذو عقل».[1]

---

(١) البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢١١، ٢١٢.

هذه صورة هذا الرأي الحنفي وما تقرر في حقه عند خصومهم.

و(قال قوم) وهم الشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية: إن (قوله تعالى) هذا وهو قوله ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ هو (نص في وجوب رعاية) استيعاب هذا (العدد) بالإطعام بحيث يطعم كل فرد انطوى تحته على سبيل الكلية (و) هو كذلك نص في (منع الصرف) لهذا الاطعام (الى مسكين واحد في ستين يوما) وأوجب هؤلاء العلماء المصير الى الاخذ بهذا الحمل لقوله تعالى هذا (وقطعوا ببطلان تاويله) وقد تقدم ايراد ما ذكره إمام الحرمين في هذا الشأن. (و) اما نحن فاننا لا نرى ان هذا التاويل باطل على القطع والجزم اذ (هو عندنا من جنس ما تقدم) في المسالة السابقة من حيث انه قد يجري في حق هذه الاية ايضا الاحتمال الذي بنى عليه هذا التأويل الحنفي بدليل أن المقصود من هذا الحكم إخراج الكفارة ما هو إلا دفع حاجة الفقراء وسد خلتهم، وبذلك (فانه إن أبطل) هذا التأويل فإنه ما أبطل إلا (لقصور) هذا الاحتمال وضعفه وهو ما يصيره غير كاف في إثبات هذا التأويل لأنه لا ينتهض حجة على ذلك.

وأما قولهم إن هذه الآية نص فيما ذكر فإن حمل لفظ النص هذا على أن المراد به الوضع بالنص الأول والثالث المتقدم بيانهما ومقتضاهما، فإن ذلك مقبول ومسلم (و) أما القول بكون الآية هذه (نصا بالوضع الثاني) المبين المراد به أيضا فيما سبق (فهو) قول (غير مرضى) لعدم صدقه على هذه الآية إذ يتعورها الاحتمال المذكور وبذلك قد يجري فيها التأويل (فإنه يجوز) لغة وشرعا (أن يكون) الله تعالى قد (ذكر) عدد هؤلاء المساكين وهو ستون مسكينا لا لإيجاب رعاية عددهم بل (لبيان مقدار الواجب) إخراجه من الطعام وبذلك فإن (معناه) أي معنى قوله تعالى هذا هو (فإطعام طعام ستين مسكينا)

من باب التصريح بالملزوم وإرادة اللازم (و) بمقتضى هذا وموجبه يصح أن يقال: إن (هذا التأويل ليس مطرحا بالكلية إذ (ليس) هذا الضرب من التعبير الذي فيه حذف المضاف إليه وإحلال المضاف محله تعبيرا (ممتنعا في توسع لسان العرب) يعني ليس ممتنعا بسبب توسع لسان العرب من حيث الأساليب الموضوعة فيه للتعبير عن المعاني القائمة بالنفس -فـ(في) هنا سببية- فاللسان العربي قد يعبر فيه عن معنى واحد بأساليب مختلفة ويعتمد في ذلك على الوضع وعلى العرف اللغوي وعلى القرائن المختلفة التي يتبين بها المراد من القول وعلى هذا فإنه قد يكون هذا التأويل غير مطرح بالكلية لأنه محتمل القصد إليه بهذه الآية (نعم دليله) هو - كما سبق ذكر ذلك هو تجريد النظر الى سد الخلة)) وتخصيص صرفه وإرساله إليه وقصره عليه وحده من غير التفات الى ما قد يقصد بذكر العدد وإيراده معينا منصوصا عليه من مقصد وحكمة شرعية، وهذا تصرف غير مرضي، ((و)) بذلك ((الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ ((يقول)) هو وأصحابه ((لا يبعد أن يقصد)) صاحب ((الشرع مع ذلك)) الذي ذكر وهو سد الخلة ودفع الحاجة إطعام هذا العدد نفسه وذلك (لإحياء ستين مهجة) أي نفسا بإنقاذها من الجوع (تبركا) يعني طلبا للبركة- (بدعائهم) للمكفّر (وتحصنا عن حلول العذاب) بفاعل هذا الذنب الذي ترتب عنه وجوب هذه الكفارة، وتوقيا (بهم) يعني بإطعامهم وإكرامهم وذلك أنه لا يخلو جمع من المسلمين عن) وجود (ولي من الأولياء) أولياء الله -تعالى- الصالحين المباركين ممن (يغتنم دعاؤه) ويغبط من ظفر به لأنه يكون مستجاب الدعوة مغتنم الهمة، وتحصيل مثل هذا الخير العظيم في الفرد الواحد المعين نادر، (و)هذا الذي تمسك به الشافعي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ ومن وافقه هنا الاخذ به في هذا الشأن مقبول إذ (لا دليل على بطلان هذا المقصود) وفساده وإذا لم يرد أي

دليل على ذلك (فـ)ـإنه تصير الآية نصا) بالوضع الأول، وبذلك يكون مرادفا للظاهر (و)بالوضع (الثالث) فيكون المراد به ما لا يتطرق إليه احتمال معتضد بدليل (لا بالوضع الثاني) الذي مفاده أن النص هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد.

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسائل الخمس التي هي (أمثلة التأويل) الذي قصد به اخراج اللفظ عن ظاهره بدليل يقضي بذلك.

وإذ قد انتهينا من هذه المسائل -الامثلة- المعقودة والمرسومة في التأويل، فإن ما يعرض للنظر والكلام الآن هو ما سبق ذكر أنها ستورد بعد أمثلة التأويل هذه وهي أمثلة التخصيص، نعم التخصيص هو نفسه من صور التأويل عند أرباب العموم ممن يرون أن العموم حقيقة في أدواته المعروفة، وإنما كان من هذه الصور؛ لأنه تصدق عليه حقيقة التأويل التي هي إخراج اللفظ عن ظاهره -كما سبق ذكر ذلك أما عند أرباب التخصيص فإنه ليس تأويلا بل هو حمل للفظ على ظاهره.

وعلى هذا يرد التسآل هنا عن موجب وسبب جعل التخصيص قسما مستقلا عن التأويل.

الظاهر أن موجب ذلك هو ما يتميز به هذا الضرب من التأويل -التخصيص- من أحوال قائمة بموضوعه الذي هو اللفظ العام، أوجبت المضي في تأويله -تخصيصه على طريقة مخصوصة به تلائم هذه الأحوال.، فعلى هذا موجب هذا التقسيم هو البيان لما فيه الكلام على الوجه المطلوب وذلك لا يتأتى إلا بهذا الفصل والتمييز. نعم بعض الأصولين كالشريف التلساني عد التخصيص للعام ضربا من ضروب التأويل ولم يلتفت إلى هذا الذي ظننا أنه سبب هذا التميز -هنا- بين التأويل والتخصيص.

وعلى كل فإنه قد جرى هنا جعل التخصيص منفصلا عن التأويل في مجرى التمثيل والكلام على الأمرين في صوغ القول وإن كان إيراد الكلام على التخصيص في هذا الموضع ووصفه بأنه رفع للظاهر كما سيأتي يشعر بأنه ضرب من التأويل بل يدل على ذلك، وأن هذا التقسيم ما أوجبه إلا تحصيل البيان لما فيه الكلام كما تقدم ذكره، هذا ما ظهر في شأن هذا الموضوع فلنصر إلى إيراد ما سيق في هذا الشأن من المادة العلمية قائلين:

أمثلة التخصيص

(و) إذ قد نجز الجواب عن هذا الذي قد وقع السؤال عنه فـ(لنذكر) الآن هذا الذي قلنا بأنه انتهى إليه الكلام هنا وهو (أمثلة التخصيص) للعام الذي هو رفع ظاهره بقصره على بعض أفراده وهذا الرفع هو موجب ذكره هنا كما سبقت الإشارة إلى ذلك (فإن) لفظ (العموم وإن جعلناه) لفظا (ظاهرا في) الدلالة على (الاستغراق) والشمول -كما يقول أرباب العموم- (لم يكن في التخصيص) من حيث أثره على اللفظ العام (إلا إزالة ظاهر)ـه وهذا ضرب من صور التأويل (فلأجل ذلك) الذي ذكر وهو أن التخصيص ما هو إلا إزالة الظاهر (عجلنا ذكر هذا القدر) من الكلام على التخصيص -هنا- (وإلا فـ ـإن (بيانه) أي بيان أمر التخصيص هذا ومسائله (والعناية) على وجه التفصيل (في القسم الرابع المرسوم) والمعقود (لبيان العموم) وسرد مسائله وما يتعلق بذلك، إذ ذكره هناك أولى و(أليق) لأن التخصيص متعلق بالعموم فذكر التخصيص حيث يذكر العموم هو ما يقتضيه حاله لأن بيانه ووجوده متعلق به.

هذا هو موجب ذكر التخصيص هنا وبيان محل ذكره الأصلي الذي هو أولى بذكره فيه وإذ قد تبين هذا فلنصر الآن إلى إيراد المسائل الخمس التي تتضمن أمثلة التخصيص قائلين وبالله- تعالى التوفيق:

المسألة الأولى

(مسألة) مراتب العموم وتخصيص (حديث أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) وجواز هذا التخصيص محل خلف كما هو معلوم.

وفي إيراد تفاصيل بيان ذلك كله وما يتعلق به وكشف الغطاء عنه نقول (اعلم أن العموم) والاستغراق عند من يرى التمسك به) أخذا من الألفاظ

التي يرى أنها موضوعة له -وسيأتي سردها- (ينقسم إلى) عموم (قوي) وهو الذي يكون حاصلا بأعم الألفاظ كأدوات الشرط ثم يؤكد بلفظ عام آخر، وبذلك فإنه يكون عموما (يبعد عن قبول التخصيص) وجريانه فيه (إلا بدليل قاطع) يكون نصا في معناه (أو كالقاطع وهو) الظاهر (الذي يحوج) حاله (إلى تقدير قرينة) عاضدة له (حتى تنقدح) في النفس وتظهر (إرادة الخصوص به) كما تقدم في حديث (إنما الربا في النسيئة) - حيث قدر ورود سؤال عن مختلفي الجنس كان هذا الحديث جوابا له.

(وإلى) عموم (ضعيف) بضعف دلالة أداته - كالأداة المختلف في أنها موضوعة للعموم حقيقة، وسيأتي بيانها- في مجرى الحديث عن أدوات العموم على وجه التفصيل وهذا الضرب من العموم لضعفه (ربما يشك في ظهوره) في الدلالة على العموم (و) بذلك (يقتنع) ويعمل (في تخصيصه بدليل ضعيف) كالظاهر (وإلى) عموم (متوسط) في قوته يخصص بما يساويه، وسيأتي التمثيل لذلك كله في الكلام الآتي في ضمن هذه المسألة وما بعدها.

(و) هكذا فإن (مثال القوي منه) أي من العموم هو قوله ﷺ (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) -الحديث) - أخرجه الترمذي وأحمد وأبو داود، وابن ماجة بلفظ (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له) والحاكم والبيهقي، بالتأكد اللفظي -(و)مع قوة هذا العموم والاستغراق القائم بهذا الحديث فإنه (قد حمله الخصم) للقائلين بهذا العموم فيه المنازع لهم في ذلك وهو الحنفي (على الأمة)- بفتح الهمزة والميم -ضد الحرة- وزعم أنه لا يمتنع تسمية الأمة امرأة، كما لا يمتنع تسمية السيد وليا (ف)ـخالف بحمله هذا مفاد الحديث من العموم والاستغراق على قوته و(نباه عن قبوله) أي تجافى عن قبول صحته ودلالة هذا الحديث عليه

(قوله ﷺ) كما في تمامه أي تمام هذا الحديث -(فلها المهر) -بفتح الميم وهو الصداق- (بما استحل من فرجها) وهذا دليل على أن المراد بالمرأة هنا الحرة (فإن مهر الأمة) إنما يكون (للسيد) أي سيدها، فعلم بهذا بطلان هذا التأويل.

فإن قيل: إن كون مهرها لمولاها لا يمنع إضافته إليها ولا يبعده من جهة أنها السبب في استحقاقه ويضاف الشيء إلى الشيء بأدنى ملابسة كما يقال سرج الدابة، وكما يقول أحد حاملي الخشبة لصاحبه خذ طرفك وقال ﷺ: «من ابتاع عبدا وله مال، فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع» فإذا لا يفسد هذا التأويل من هذه الجهة بحال.

قلنا: الأصل في «اللام» الملك، وحملها على ما سوى ذلك مجاز، ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذر الحمل على الحقيقة، وهو غير متعذر هنا، بل هو راجح، وارتكاب التأويل لنصرة تأويل آخر مما يجب رده.

وهذا بين وهكذا فإنه لما رأى الحنفية ضعف تأويلهم هذا تركوه (فعدلوا) عنه (إلى الحمل) أي حمل المرأة في هذا الحديث (على) المرأة (المكاتبة) وهي التي اشترت نفسها من سيدها بأقساط مالية معينة تدفع كل قسط منها في زمن معين بالتوالي اتفقت هي وسيدها عليه إلى أن تكمل ثمنها له، وإنما انصرف الحنفية إلى هذا التأويل لأن المكاتبة إذا تزوجت يكون مهرها لها. (وهذا) التأويل أيضا (تعسف ظاهر) أي سير بلا هداية ولا معالم، وهذا الأمر بين فيه ظاهر (لأن العموم) في هذا الحديث (قوي) لأنه استفيد من أداة الشرط وهي أعم الصيغ، وأكدت بغيرها وبذلك فإنه يجب حمل لفظ المرأة في هذا الحديث على الاستغراق، (و)أما حمله على ما ذكر من المكاتبة فإنه -كما تقدم ذكر ذلك- تعسف وإجحاف في حق دلالة هذا اللفظ لأن (المكاتبة نادرة)

الوجود (بالإضافة إلى) جملة (النساء) حتى إنه قد يمضي حين من الدهر ولا توجد مكاتبة وإن كان ذلك الزمان زمان رق، وكذلك ربما تحدث المرء على المرأة والنساء ولا يكاد تخطر المكاتبة على ذهنه وباله، وبهذا تعلم مرتبة ندور وقلة هذا المعنى الذي حمل عليه أرباب هذا التأويل لفظ المرأة في هذا الحديث على ما فيه من عموم قوي مما يصير هذا التأويل مصادما لقانون اللسان العربي (و)عادة التخاطب به في هذا الشأن قال الشافعي: الشاذ ينتحى بالنص ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة، نعم إذ ((ليس من)) أساليب ((كلام العرب)) وطرق تخاطبهم ((إرادة)) المعنى ((النادر)) وجوده ((والشاذ)) وجوده في أفراد جنسه ((باللفظ)) العام وهو((الذي) ظهر (منه قصد)) الاستغراق لكل ما صلح له من أفراد و((العموم)) له ((الا بقرينة) تقترن باللفظ وتصحبه فتكون دالة على أن ما قارنته من لفظ عام هو عام مخصص بهذا المعنى النادر القليل، وذلك كأن يقال -مثلا- «أيما امرأة لا تأخذ مهرها فنكاحها باطل»- وأيما امرأة كسبها لغيرها)) أو غير ذلك مما يقضي بأن المراد بالمرأة في هذا القول الأمة مطلقا أو المكاتبة على وجه الخصوص.

وهذه القرينة لم تصحب هذا الحديث النبوي إذ لا وجود لها، وبذلك فإنه يبقى على ما دل عليه من العموم والاستغراق.

فإن قيل: إن القرينة التي تقضي بهذا التخصيص قائمة منتصبة وهي:

أولا: القياس على العقود المالية فالمرأة تعقد العقود التي منها البيع والإجارة والكراء وغيرها بلا حجر وعقدها في كل ذلك نافذ، وما عقد النكاح إلا مثل هذه العقود بلا فرق. فليلحق بها مقيسا عليها.

ثانيا: أن الرجال شقائق النساء في الأحكام، فإذا كان الرجل يعقد عقد النكاح بنفسه فينعقد فكذلك المرأة.

قلنا: هذا لا يجري ((و)) لا يصح دليلا في هذا الشأن لأن ((قياس)) عقد ((النكاح على)) العقود التي متعلقها ((المال و)) كذلك ((قياس الإناث على الذكور)) بدليل الاشتراك في الأحكام الشرعية على وجه التساوي ((ليس قرينة مقترنة باللفظ)) أي بلفظ هذا الحديث ((حتى يصلح)) هذا الحديث ((لتنزيله على صورة نادرة)) وحمله عليها. وما دام هذا الذي ذكر ليس قرينة تصرف هذا اللفظ عن عمومه فإنه يجب التمسك به على ما هو عليه من الدلالة على الاستغراق والشمول، والأخذ بالعموم متى دلت عليه أداته هو الذي ينبغي المصير إليه ما لم يرد ما يخصصه. وهذا الأخذ مطلوب، وإن كان ذلك العموم مدركا من لفظ عام يتيم فكيف يكون هذا الأمر في حق عموم مكتنف بما يدل على القصد إليه بلفظ ما، كما في هذا الحديث فإن لفظ المرأة قصد العموم به ظاهر ((ودليل ظهور قصد التعميم) والاستغراق لجميع ما صلح له من أفراد والشمول لذلك (أمور الأول) منها هو ((أنه)) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ -((صدر الكلام ب)) لفظ ((أي)) فقال ((أيما امرأة)) ولفظة ((أي)) هي من كلمات الشرط)) وأدواته ((و)) من المعلوم أنه ((لم يتوقف في)) ثبوت ((عموم أدوات الشرط)) ودلالتها على الاستغراق ((جماعة ممن توقف ((في)) ثبوت ((صيغ العموم)) الأخرى وفي دلالتها على الاستغراق والشمول على الحقيقة.

(الأمر الثاني أنه) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ((أكده)) أي أكد لفظ ((أي)) الشرطي المذكور ((ب)) حرف ((ما)) -الشرطية -أيضا- باعتبار أصلها -((فقال)) ﷺ- في ذلك ((أيما)) و ((ما)) هذه ((من المؤكدات)) لأدوات العموم، كما في قولك ((حيثما)) و ((كيفما)) - وهي كذلك من الأدوات ((المستقلة بإفادة العموم أيضا)) متى تجردت، كما سيأتي بيان ذلك في مجرى الكلام على صيغ العموم وأدواته. وإذ قد اجتمعت أداتان للشرط في هذا القول النبوي فإن ذلك كان أبلغ

في التعميم قال الزركشي: «ذكر القاضي ما حاصله أن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ذكر أعم الألفاظ، إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ، وأعمها «ما» و « أي» فإذا فرض الجمع بينهما كان مبالغا في محاولة التعميم، أي أن «ما» لو تجردت، وكانت شرطية كانت من صيغ العموم، وقد أتي بها زائدة للتأكيد، فكانت مقوية لما تدل عليه «أي» من التعميم، كذا فهمه المازري، ولم يرد أن «ما» المتصلة «بأي» شرطية، كما فهم ابن الأنباري. ثم اعترض عليه، وقال: هذه غفلة عظيمة، ووافقه ابن المنير، ونسباه إلى إمام الحرمين، وهو في كلام القاضي، ومعناه ما عرفت».[1]

الأمر الثالث: هو ((أنه)) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ((قال فنكاحها باطل)) وهذا أيضا يؤكد العموم السابق ثبوته بأداة الشرط السابقة ويقويه، ووجه هذا التأكيد أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ((رتب)) هذا ((الحكم)) وهو البطلان ((على الشرط)) المذكور وهو النكاح بلا ولي وذلك ((في معرض الجزاء)) أي الجواب ((وذلك أيضا يؤكد التعميم)) والاستغراق فإن مناط البطلان وعلته هو النكاح بلا ولي، والعلة متى تقررت تعم بمقتضاها فتشمل كل مفرد وجدت فيه حتى ذهب بعض الأصوليين إلى أنه إذا ظهر فهم التعليل امتنع التخصيص، وموجب ذلك هنا أن كل نكاح عقد بلا ولي باطل سواء كان معقودا على حرة أو على غيرها ولا يقبل هذا الحكم التخصيص.

(و)على هذا فإن العموم قد بلغ الذروة في الظهور في هذا الحديث فإننا (نحن نعلم أن العربي الفصيح لو اقترح عليه)) وطلب منه ((بأن يأتي بصيغة عامة دالة على قصد العموم)) بها ((مع الفصاحة)) - أي الإبانة للمراد من غير تعقيد في الكلام ولا تنافر في الحروف ((والبلاغة)) أي الاتصاف ببلوغ المراد في إيصال المعنى ونظم القول (لم) أي لا (تسمح قريحته)) وطبيعته البيانية

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٥/ ٤٩.

والبلاغية مهما بلغت في قوتها ما بلغت، ولا تجود ((بأبلغ)) وأدل على هذا المعنى ((من هذه الصيغة)) التي أوردها عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في هذا الحديث.

((و)) كذلك نحن ((نعلم قطعا)) وجزما ((أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ((لم يفهموا من هذه الصيغة)) التي ورد بها هذا الحديث ((المكاتبة)) ويدل على ذلك عملهم في عقد الأنكحة وإبرامهم إياها، وفتاواهم في ذلك؛ كما ورد عن عمر قوله: « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل». وقوله: «لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان.» وعن علي: «قال: لا نكاح إلا بولي يأذن»، وعن ابن عباس قال: «لا نكاح إلا بسلطان أو ولي مرشد». عن أبي هريرة قال: لا تنكح المرأة المرأة إنما البغي تنكح نفسها».[1]

وعليه فإن من قال -والحالة هذه- إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أراد بالمرأة في هذا الحديث المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغاليات والمقصودات فقد قال محالا.

هذا ما أثمره ما تقدم ذكره من صيغة القول العام في هذا الحديث ومن حال الأسلوب العربي ومن فهم الصحابي وهو العربي الفصيح القح الذي تهذب ذوقه بأساليب العرب ومسالكهم في التعبير على وسعها((و)) هذا الذي فهمه هذا الصحابي من هذا الحديث هو ما يفهمه كل من هو ناطق بالعربية عالم بحدود ألفاظها ومعانيها ف((إنا)) نحن ((لو سمعنا واحدا منا يقول ل)) شخص ((غيره)) -مثلا- ((أيما امرأة رأيتها اليوم فأعطها درهما)) فإنه لا يفهم منه أن المراد بالمرأة فيه هي المرأة ((المكاتبة)) على حيالها وعلى وجه الخصوص فيها لان ذلك ناء عن دلالة هذه العبارة ومعناها لما تتصف به من الاستغراق لكل امرأة والشمول لها ((و)بذلك فإنه لو قال من باح بهذه العبارة

(١) ينظر، ما صح من آثار الصحابة في الفقه، ٣/ ٩٩٣.

إنما (أردت) بالمرأة (المكاتبة) فقط على وجه الحصر والخصوص (لنسب إلى الالغاز) بمقالته هذه (و)إلى (الهزء) -بضم الهمزة وسكون الزاي- أي السخرية من المخاطبين إذ فاه بقول لا يفهم مراده ولا يدل على مقصوده به. قال إمام الحرمين ناقلا مقالته هذه عن القاضي: « إن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان ومن جهة العرف والتأويل الذي يصغى إليه ثم يطالب بالدليل عليه وهو الذي ينساغ من ذي الجد من غير أن يتولج في فن الهزء والهزل واللغز وما يقع كذلك فهو مردود.

وبيان ذلك بالأمثلة أن الرجل إذا قال رأيت أسدا فقد يعني السبع المعروف وقد يعني به رجلا هجوما مقداما فهذا مساغ لا ينافيه الجد ولكنه تأويل فلو قال رأيت أسدا ويعني رجلا دميما أو أبخر لم يكن ذلك وجها منساغا فإن هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل ولا على الجريان على الظواهر فإن أراد مريد ذلك كان ملغزا وإن ادعى جاهل تأويل مثل هذا الوجه لم يقبل ذلك منه ومن الأمثلة التي ذكرناها أن من قال رأيت جمعا من العلماء ثم لما روجع فسر بقطيع من البقر ذهابا منه إلى أنها على علوم تتعلق بمصالحها ومضارها ومنافعها وكذلك لو فسره برؤية سفلة من الجهلة ثم زعم أنهم من العلماء لم يقبل ذلك ولم يعد من المحامل المسوغة وإذا قال القائل لا تمنع فلانا شيئا من مالي ثم فسره بكسرة أو شربة عد جاهلا أو هازلا».[1] (و)كذلك يكون الحكم (لو قال (قائل مثلا: (أيما إهاب) أي جلد (دبغ) أي أزيل الريح والرطوبة منه فحفظ بذلك من الاستحالة والتلف والتقطيع على وجه المعتاد في حال المدبوغ (فقد طهر) وارتفعت نجاسته (ثم قال) بعد ذلك: إنني ما (أردت به) أي بالجلد في قولي هذا إلا (جلد الكلب أو

(١) البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٩٧.

الثعلب) مثلا (على) وجه (الخصوص) والحصر (لنسب إلى اللكنة) -بضم اللام وسكون الكاف- وهي العجمة في اللسان (و)لقدح فيه (بالجهل باللغة) العربية ومعانيها وما يعبر به عنها من قول. وهذا يدل على ما تقدم ذكره من أن انتحاء المعنى الخاص باللفظ العام المجرد أمر مردود وهذا بين (ثم) إنه يعتضد ما ذكر من إفادة هذه العبارة العموم والاستغراق بأن قائل هذا القول (لو أخرج) من عبارته هذه بالقصد (الكلب أو الثعلب) أو أخرج من عبارته الأولى (المكاتبة) بالقصد (وقال) في بيان ذالك: (ما خطر ذلك) الذي ذكر من الكلب والخنزير والمكاتبة (ببالي) وأنا أبوح بما بحت به من العبارتين (لم يستنكر) قوله هذا لأنه جار على وفق العادة، وبهذا تعلم أن حامل هاتين العبارتين على الكلب والخنزير وعلى المكاتبة قد بالغ في النأي عن مدلولها وأبعد النجعة في ذلك وهذا بين (فما لا يخطر على البال الا بالإخطار) -»ال« نائبة عن الضمير- أي إلا بإخطاره في البال والتنبيه عليه بالقول (وجاز أن يشذ) أي ينفرد بالحكم (عن ذكر اللافظ) المتكلم بلفظ عام قد يشمله ويغيب عن (ذهنه) وهو يلفظ بهذه اللفظة الشاملة له (حتى) أنه (جاز إخراجه عن اللفظ) واستثناءه من عمومه على الوجه المذكور (كيف يجوز قصر) هذا (اللفظ عليه) وتخصيصه به هذا أسلوب في القول العربي معدوم، وفي مسالك الحمل والتأويل هو طريق فاسد باطل مردود. وبذلك فإنه يتقرر أنه لا وجه لصرف مثل هذا القول عن دلالته على العموم والاستغراق مع دلالة هذا القرائن على ذلك وإهمال اعتبار القرائن هنا إهمال لأدلة معتبرة ليس هنا فحسب (بل نقول:) إن ذلك يجري في إفادة التخصيص أيضا فإن (من ذهب إلى إنكار) وجود (صيغ العموم) الموضوعة له، فكانت دالة عليه حقيقة، وقال إنه لم توضع للعموم صيغة تدل عليه ثم عمد إلى هذه الأدوات التي تسمى أدوات العموم، فأنكر

دلالتها على العموم على وجه الخصوص والاستقلال (وجعلها مجملة) لأنها عنده ألفاظ مشركة بين العموم والخصوص (فـ)ـإنه (لا ينكر) منع إفادة هذه الألفاظ ما يدل على (التخصيص) لها بمعنى معين وقصر مدلولها عليه (إذا دلت القرائن عليه) وأفادت القصد إليه إذ قرائن الأحوال (متقبلة) في إفادة هذا المعنى (عند الكافة) والجميع (فالمريض) الذي ظهرت عليه مخايل الضجر لمرضه إذا قال (لـ)ـبوابه كـ(ـغلامه) وخادمه (لا تدخل علي الناس) أو لا تدخل علي أحدا (فأدخل عليه جماعة من الثقلاء) الذين يزيدون من ضجره (وزعم) أنه قد حمل لفظه على من قصدوا بالمنع به من الدخول عليه وقال في ذلك (إني أخرجت هؤلاء) الثقلاء واستثنيتهم (من عموم لفظ الناس) ذاك، وإخراجهم منه سائغ (فإنه ليس نصا في الاستغراق) والشمول حتى أعمم حكمه في كل فرد محتمل دخوله تحته (استوجب) هذا البواب التأديب بفعله هذا واستدعى (التعزير له) إذ كيف أعرض عن اعتبار ما يجب اعتباره من ضجر المريض وتألمه وما يستوجبه ذلك من طلب ما يخفف عنه هذا الضجر والألم ودرء ما يزيد منه، ومضى على خلاف ذلك وأدخل عليه الثقلاء الذين يضاد حاله الرضى بدخولهم وقبوله لهم، ومراده في واقع الأمر بلفظ الناس هم هؤلاء بشهادة حاله الذي هو قرينة تقضي بهذا التخصيص لهؤلاء الثقلاء والقصر للحكم -المنع- عليهم.

وهذا كله يدل على قوة القرائن في بيان دلالات الألفاظ وما قصد بها من معنى.

بهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الأولى من مسائل التخصيص هذه.

المسألة الثانية

(مسألة) تخصيص قوله ﷺ: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر» بما يخالف ظاهره وسيأتي بيناه.

نعم، [يقرب من هذا] الذي تقدم ذكره من التخصيص المردود ما صير إليه في [قوله ﷺ من ملك ذا رحم محرم عتق عليه] هذا ظاهر كلام المصنف هنا، ويمكن أن يقرر كلامه بوجه آخر وهو أن يقال: يقرب من هذا الحديث السابق ذكره من حيث كونه ظاهرا في العموم (قوله ﷺ: « من ملك ذا رحم محرم عتق عليه). رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد بلفظ (من ملك ذا رحم محرم فهو حر) وقد اختلف في رفع هذا الحديث ووقفه وجمهور العلماء على الأخذ به والعمل بمقتضاه على اضطراب في حاله من حيث ثبوته وعدمه . وظاهر قوله - ﷺ (ذا رحم محرم) الاستغراق والشمول لكل شخص ذي قرابة يصحبها تحريم إن كان أنثى، ويقدر الذكر أنثى التي تقابله، فإن كانت ممن يحرم نكاحها فهو مندرج في عموم هذا اللفظ، فيشمل ذلك من الإناث، الأم والبنت والأخت والعمة والخالة الخ ومن الذكور ما يقابله فالأب يقابل الأم، والابن يقابل البنت والعم يقابل العمة وهكذا إلى آخر فرد من هذا الصنف . هذا ما استغرقه هذا اللفظ وشمله وعلى هذا حمله أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين وإليه ذهب أبو حنيفة وأصاحبه وأحمد وقال: إن من ملك ذا رحم محرم عتق عليه . ولكن هذا الشمول والاستغراق الذي اقتضاه هذا الحديث لم يتفق على حمله عليه (إذ) مدد إليه التخصيص وطرّق إليه فقد (قبله) أي قبل هذا الحديث (بعض أصحاب الشافعي) حجة ودليلا (و)لكنه (خصصه بالأب) هكذا قال المصنف وفي هذا المقال أمران:

أحدهما: أن من ذهب إلى هذا التخصيص هم بعض أصحاب الشافعي. والذي صرح به في كتب أخرى هو أن الشافعي نفسه هو من خصص هذا

الحديث. قال في أسنى المطالب: «(العتق بالقرابة لا يعتق) على الحر (بالملك إلا أصل) وإن علا (وفرع) وإن سفل قال ﷺ «لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه» أي بالشراء رواه مسلم وقال تعالى ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ الآية وقال تعالى ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗا ٨٨﴾ الآية دل كل منهما على نفي اجتماع الولدية والعبدية وسواء في ذلك الذكر والأنثى والمسلم والكافر؛ لأنه حكم متعلق بالقرابة فاستوى فيه الجميع كرد الشهادة وسواء الملك القهري بالإرث والاختياري بالشراء ونحوه وفرق بين عتق القريب والسراية حيث لم يثبت إلا عند الاختيار بأن العتق صلة وإكرام للقريب فلا يستدعي الاختيار والسراية توجب التغريم والمؤاخذة وذلك إنما يليق بحال الاختيار أما غير الأصل والفرع من سائر الأقارب فلا يعتق؛ لأنه لم يرد فيه نص ولا هو في معنى ما ورد فيه النص لانتفاء البعضية عنه وأما خبر «من ملك ذا رحم محرم فقد عتق عليه» فضعيف بل قال النسائي إنه منكر والترمذي إنه خطأ».[1]

ثانيهما: أن هذا المخصص حصر ذا رحم محرم في الأب، هذا ظاهر قوله: «وخصصه بالأب» والذي في الكتب الأخرى أن من خصصوا بهذا الحكم عند الشافعية هم الأصول والفصول قال الزركشي: «تأول بعض أصحابنا حديث «من ملك ذا رحم محرم عتق عليه» على الأصول والفصول خاصة لاختصاصهما بأحكام لا تعم جميع الرقاب».[2]

وقال إمام الحرمين: «فلا يصح تأويل متبعي الشافعي إذا حاولوا حمل اللفظ على الذين هم عمود النسب وهم الأصول والفصول» {١} وبمثل هذا صرح الآمدي وغيره.

وإذا تقرر هذا فما هو معنى قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ (وخصصه بالأب) فإن ظاهره يفيد

---

(١) أسنى المطالب، ٤/ ٤٤٦.

(٢) البحر المحيط، ٥/ ٥٨.

حصر هذا الحكم في الأب وحده وهو ما تأباه نصوص الأصوليين وغيرهم في هذا المقام إذ تخالفه . والذي يظهر هو أن يفسر كلامه هذا بما يوافق هذا الذي اتفق على أنه مورد هذا التخصيص ومحله . وقد يتحقق بتقدير كلمة تفيد هذا المعنى مثل وخصصه بجهة (الأب) أي ما تفيده هذه الجهة من الأبوة والبنوة . و]على كل فإن هذا التأويل الشافعي (بعيد) وناء عن الصواب والجريان على موافقة هذا القول النبوي لأمور منها:

أولا: إن ظهور ورود هذا القول النبوي لتأسيس قاعدة وتمهيد أصل في سياق الشرط والجزاء والتنبيه على حرمة الرحم المحرم وصلته قوي الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم.

ثانيا: إن قصد رسول الله ﷺ للتعميم لائح واضح في قوله: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر» فإن ذلك مما نقل عنه ابتداء، لا في حكاية حال ولا جواب عن سؤال ولا في قصد حل أعضال، وكان يعتاد تأسيس الشرع ابتداء فإذا قال: «من ملك ذا رحم محرم» تبين أنه أراد المحارم من ذوي الرحم أجمعين. ولو أراد الآباء والأمهات والبنين وعلم تخصيصهم بهذه القضية لنص عليهم فإذا ذكر الأقارب ثم علم أنهم ينقسمون إلى المحارم وغيرهم، فخص الحكم الذي نص عليه بالمحارم من ذوي الأرحام تقرر أنه قصد بذلك الضبط والتشوف إلى ما يسميه أهل الصناعة الحد، فكيف يستقيم أن يظن به عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه أراد الذين هم عمود النسب، وجرى أيضا كلامه مجرى تعظيم أمر الرحم إذا انضمت إليه المحرمية فانتظم من مجموع ما ذكرنا ظهور قصد التعميم من الرسول ﷺ.

ثالثا: إن هذا التأويل ينبو عنه ما أجري فيه . فحمل ذا الرحم المحرم على الأب مما لا وجه له فإن التعبير عنه بذلك غير مناسب لحقيقة منزلته وحال درجته (لأن الأب يختص بخاصية) شرفية (تتقاضى) تطلب (تلك الخاصية

وتوجب التنصيص عليه) وذكره بلفظه نفسه وذلك محدد، أو مندرج (فيما يوجب له الاحترام) ويحققه له، ويحصّل له التقدير اللائق بمنزلته التي نزّله الشارع إياها، إظهارا لشرفه وقرب نسبه (و)أما (العدول) والإعراض (عن) ذكر (لفظه الخاص) به والمصير (إلى) التعبير عنه وذكره ب (لفظ يعم) أي عام له ولغيره، فإنه فعل (قريب من الإلغاز) في القول وهو تعمية المراد من الكلام وبناء ظاهره على خلاف ما قصد به، (و)من (الإلباس) للحقيقة وهو تغطيتها، أو المراد به التلبيس وهو التدليس والخلط، فيكون المراد به هنا التدليس في بيان الحقيقة المقصودة بالبيان وخلطها بغيرها (ولا يليق بمنصب) ومقام(الشارع عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ) الشارح المبين للناس ما نزل إليهم من ربهم أن يعبر عن معنى خاص بقول عام مستغرق لكل ما صلح له من مفرد وهو أفصح من نطق بالضاد بلا خلاف ((إلا إذا اقترن)) ذلك القول ((بقرينة معرفة)) أن هذا العام لم يرد به ظاهره وإنما أريد به معنى خاص تبينه وتعينه وتدل عليه على جلاء وظهور كاف في فهم ذلك منها.

وهذه القرينة غير موجودة هنا في هذا الحديث (و)أما وضعها وفرض وجودها فإنه مما ((لا سبيل إلى)) إتيانه وارتكابه إذ لا سبيل إلى ((وضع القرائن من غير ضرورة)) توجب ذلك كالجمع بين الأدلة المتعارضة ظواهرها فإذا وجدت هذه الضرورة كما في سبق في شان لا ربا إلا في النسيئة- فإنه يصار إلى هذا الوضع

وما ساقه الشافعية متمسكا لهم في هذا الشأن -وهو أن قرابة غير الوالدين لا تجب بها النفقة فأشبه ابن العم، وبذلك يلحق به هنا- ليس كافيا في المصير إلى هذا التأويل والقول به، فإنه (ليس قياس الشافعي) هذا (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في) هذا الشأن والذي بناه على (تخصيص) الشارع (النفقة بالبعضية) المخصوصة

من ذوي القرابة لا بالكلية منهم دليلا (بالغا في القوة) الحجية (مبلغا ينبغي) ويجب في بيان هذا القول النبوي وحمله على المراد به (أن يخترع تقدير القرائن) ووضعها بسببه.

والشافعي إنما جرى هنا على هذا القياس ولم ياخذ بعموم هذا اللفظ لأنه لم يصح عنده هذا الخبر (فلو صح) عنده (هذا اللفظ) بصحة هذا الخبر وثبت عنده (لعمل الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ بموجبه) ومقتضاه.

فهو على علم باللسان العربي وأساليبه المختلفة، (و)بذلك (ف)إنه لا يخفى عليه (أن من كان عادته إكرام أبيه فقال) في الإخبار بذلك (من عادتي إكرام الناس كان ذلك) بمقتضى ظاهره (خلفا) يعني كذبا لأن ما قاله يخالف الواقع فإنه ليس من عادته إكرام الناس وهذا لا يخفى بطلانه وفساده على كل دار باللغة العربية، والشافعي لم يحمل هذا الحديث على ما يفيده من التأويل هذا الضرب من الحمل (ولكن قال الشافعي) إن ((الحديث)) غير مرفوع إلى النبي - ﷺ - بل هو ((موقوف على الحسن بن عمارة)) لعله أراد الحسن البصري فإنه ممن روى هذا الحديث، فإنه يروى عن الحسن البصري عن سمرة عن النبي ﷺ ويرويه عنه -أي عن الحسن هذا- قتادة وشعبة وحماد بن سلمة قال الترمذي لا نعرفه مسندا إلا من حديث حماد بن سلمة يرويه عن قتادة.

وأما شعبة فقد رواه عن قتادة عن الحسن مرسلا، وشعبة أحفظ من حماد. وقد روي عن عمر موقوفا.

وعلى كل الشافعي لا يراه مرفوعا، ولذلك لم يأخذ به والخلف جار في ثبوت سماع الحسن بن سمرة.

وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة، وهي والتي قبلها مما يمثل له بما فيه دليل عمومه قوي.

المسألة الثالثة

(مسألة) تخصيص قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر» وأول ما نصدّر به الكلام على هذه المسألة هو التنبيه على أنّ (ما ذكرناه) في المسألتين السابقتين هو (مثال العموم القوي) كما سبق ذكر ذلك وبيان وجه هذه القوة وموجبها.

وأما هذا الذي نحن في سبيل الكلام عليه في هذه المسألة فإنه العموم الضعيف وسيأتي بيان وجه ضعفه وموجبه.

(أما مثال) هذا العموم الضعيف (ف)إنه العموم المستفاد من القول النبوي المذكور الذي هو موضوع هذه المسألة وهو (قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: « فيما سقت السماء) يخرج زكاة (العشر) منه (وفيما سقى بنضح) بفتح النون والضاد وهو السقي بالسانية والدلو (أو دالية) وهو شيء يتخذ من خوص وخشب يستقى به بحبال يشد في رأس جذع طويل، وقيل: المنْجَنُون الذي تديره البقرة؛ فما سقي بذلك يخرج منه (نصف العشر) فقط.

و«ما» في قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «فيما» اسم موصول وهو من صيغ العموم عند أربابه. ومقتضى ذلك إفادته وجوب الزكاة في كل ما يسقى حتى الخضروات وهو ما ذهب إليه الحنفية، إلا أنّ إفادته هذا العموم القاضي بما ذكر من هذا الوجوب لم يحصل ثبوته على وجهٍ بيّن مرضي، ومن ثم (فقد ذهب) جماعة من الاصوليين والفقهاء ومنهم (بعض القائلين بـ)ـثبوت (صيغ العموم) في اللسان العربي، وأن هذه الألفاظ تفيده حقيقة، وصاروا «إلى أن هذا» الحديث «لا» يصح أن «يحتج به في» إثبات حصول «إيجاب العشر ونصف العشر في جميع ما سقت السماء» من كل شجر وبقل ونبت مطعوم أو منتفع به مما يسقى بالسماء أي المطر، هذا راجع لما يخرج منه العشر «و»كذا «لا» يصح

أن يحتج به في إثبات إخراج نصف العشر «في جميع ما سقي بنضح» أو دالية من كل شجر وغيره مما يقتات أو ينتفع به. هذا راجع إلى ما يخرج منه نصف العشر. على طريق اللف والنشر المرتب.

وإنما لم يجز الاحتجاج بهذا الحديث على ما ذكر «لأن المقصود منه» أي من هذا الحديث وذكره هو بيان «الفرق بين» ما يخرج منه «العشر» وما يخرج منه «نصف العشر» وتأسيس هذا الحكم الشرعي نفسه قد حصل بمدلول هذا الحديث ومقتضاه وما فيه من إشعار الناس به «لإتيان ما يجب فيه» إخراج «العشر» من أصناف وأعيان الأشجار والبقول وغيرها «حتى يتعلق بعمومه» في ذلك كما مضى عليه الحنفية فأوجبوا الزكاة في الخضراوات تمسكا بهذا العموم وهذا ما لم يرتض لأن هذا العموم قد ضعف بمساق هذا الحديث الذي عين أنه سيق لبيان المخرج لا المخرج منه، والكلام إنما يحمل على ما سيق له، والتمسك بهذا العموم مخالف لذلك إذ هو تمسك بما لم يسق الكلام له ولا قصد به، وعليه فالأخذ بهذا العموم مردود قال إمام الحرمين: « فإذا استدل الحنفي بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبته الأرض كان ذلك مردودا عليهم فإن الرسول استاق كلامه هذا للفرق بين السيح والنضح لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم لم يقصده الشارع وإن جرى في كلامه اللفظ الصالح له وهو «ما سقت السماء» فالاستمساك به في قصد التعميم باطل إذ ظهر من كلامه خلافه».

هذه صورة رأي وحجة قول من لا يرى صحة التمسك بهذا العموم الذي أخذ به الحنفية هنا، لضعفه بالسياق، أو لبطلانه به. وهو أساس قول الشافعية وغيرهم ممن لا يرى صحة الأخذ بهذا العموم هنا، ويرون أن تمسك الحنفية به خطأ وبذلك فإنه يلغى اعتباره.

«و»الذي نراه صوابا في هذه المسألة هو أن القول بمنع استفادة العموم من هذا الحديث لما تخرج منه الزكاة على وجه الإطلاق والانحسام قول غير مسلم إذ «هذا فيه نظر عندنا» يقضي بخلاف هذا المنع والحسم ويقضي باحتمال صحة الوجهين معا «إذ لا يبعد أن يكون كل واحد» من الأمرين «مقصودا» للشارع بقوله هذا «و»هذان الأمران:

أحدهما: بيان المقدار المخرج، وهو مختار الشافعية ومن وافقهم.

وثانيهما: «هو إيجاب» إخراج «العشر في جميع ما سقته السماء وإيجاب نصفه في جميع ما سقي بنضح أو دالية و»إنما قلنا باحتمال هذا الأمر الثاني وصحة قصد الشارع إليه لأن «اللفظ» وهو في قوله «فيما» لفظ «عام في صيغته» لما فيها من الإبهام، وبذلك «ف»إنه «لا يزول ظهوره» هذا في هذا الذي هو ظاهر فيه وهو العموم «بمجرد الوهم» الذي هو هنا وهم عدم القصد إليه في هذا القول النبوي.

نعم لا يشترط في رفع عموم لفظ عام سيق في كلام ما وورد دليل قطعي بذلك أو دليل مساو لذلك العام في رتبته الثبوتية والدلالية «لكن يكفي في» حصول «التخصيص» له «أدنى دليل» كالقياس مثلا وبذلك فإنه لو ورد دليل ما على تخصيص ما في هذا الحديث من عموم لخصص به وقد يكون هذا الدليل مفيدا تخصيصه بهذا الذي ذهب إليه الشافعية «لكنه» الضمير للشأن «لو لم يرد» هذا الحديث «إلا بهذا اللفظ» الذي ظاهره العموم المذكور على رأي من يرى أنه ظاهر فيه-«ولم يرد دليل مخصص» له «لوجب» حمله على «التعميم» والاستغراق وإجراؤه على وفق ذلك «في الطرفين» معا، وهو بيان المقدار المخرج من المزكى وبيان ما يخرج منه ذلك المقدار «على مذهب من يرى» أن «صيغ العموم حجة» في إفادة العموم والدلالة عليه حقيقة، «والله أعلم».

وهذا الذي عليه المصنف هنا من احتمال الوجهين المذكورين في دلالة هذا الحديث هو ما مشى عليه الآمدي كذلك فقد قال في ذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: ومن التأويلات البعيدة أيضا مصير قوم إلى أن قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر» ليس بحجة في إيجاب العشر ونصف العشر في الخضروات، لأن المقصود الذي سيق الكلام لأجله إنما هو الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر ونصف العشر، وهو بعيد أيضا لأن اللفظ عام في كل ما سقت السماء وسقي بنضح أو دالية بوضع اللغة عند القائلين به، وكون ذلك مما يقصد به العشر ونصف العشر غير مانع من قصد التعميم؛ إذ لا منافاة بينهما اللهم إلا أن يبين أن الخبر لم يرد إلا لقصد الفرق وذلك مما لا سبيل إليه».(1)

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثالثة.

(١) الإحكام/ الآمدي/ ٣/ ٨٦.

المسألة الرابعة

(مسألة) تخصيص لفظ ذي القربى الوارد في قوله تعالى ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ بصاحب الحاجة والفقر وقصر هذا اللفظ عليه.

ففي هذا الشأن (قال الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ وهم بنوا هاشم والمطلب او بنوا هاشم وذلك لاجتماع القرابة النسبية والقرابة النصرية فيهم فهؤلاء من فرض لهم هذا الحق في الخمس. - (فقال ابو حنيفة) مخصصا ذا القربى في هذه الآية أنه لا تعتبر القربى وحدها موجبة لاستحقاق شيء من الخمس، (وإنما تعتبر الحاجة) اي الفقر (مع القرابة) في هذا الاستحقاق، فذو القرابة من النبي ﷺ لا يستحق عنده حقه من الخمس ما لم يكن محتاجا (ثم) بناء على ذلك (جوز حرمان ذوي القربى) من النبي ﷺ من هذا الحق المفروض لهم بنص من كتاب الله تعالى .

وظاهر هذا القول أن الحنفية يشترطون الوصفين معا: القرابة والحاجة في هذا الاستحقاق، وعليه فإن مناط هذا الحكم -الاستحقاق المذكور- مركب من الأمرين الحاجة والقرابة معا، ومقتضى هذا أنه إذا تخلف احدهما ذهبت حقيقة هذا المناط فلا يستحق بأحد الوصفين وحده شيئا من ذلك، وهو ظاهر كلام الآمدي أيضا، لكن ما صرح به إمام الحرمين هو أن مناط هذا الحكم عند الحنفية هو الحاجة وحدها والقرابة وجودها وعدمها سيان فقد قال في ذلك: «فاعتبر أبو حنيفة الحاجة ولم يشترط القرابة».[1]

---

(١) البرهان، ١/ ٢١٠.

وصرح بمثله الزركشي فقال ما مفاده: «إن الحنفية حملوا قوله تعالى: ﴿وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ على أرباب الحاجات ولم يشترطوا القرابة، فصرفوا اللفظ الى شيء آخر. والله تعالى علق الاستحقاق بالقرابة، ولم يتعرض لذكر الحاجة وهي مناسبة مع ذلك فاشترطوا الحاجة ولم يشترطوا القرابة» ثم إنهم أولو «القربى» في هذه الآية بأنه مأخوذ من قرب النصر لا من قرب القرابة.

وهذا الذي صرح به إمام الحرمين الجويني والزركشي هو مذهب الحنفي قال المرغيناني: «وأما الخمس فيقسم على ثلاثة أسهم: سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل ويدخل فقراء ذوى القرابة فيهم ويقدمون ولا يدفع الى أغنيائهم» ثم قال: ولنا أن الخلفاء الأربعة الراشدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قسموه على ثلاثة أسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يا معشر بني هاشم إن الله تعالى كره لكم غسالة الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض إنما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء والنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أعطاهم للنصرة ألا ترى أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ علل فقال إنهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والإسلام وشبك بين أصابعه دل على أن المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة».[1] وعلى هذا الذي ذكره المرغيناني من أنهم يقدمون على غيرهم إذا كانوا فقراء يحمل قول الآمدي والغزالي المذكور.

ولكن هذا التأويل -التخصيص- لهذه اللفظة -ذي القربى- في هذه الآية لم يرتضه الاصوليون والفقهاء من أهل المذاهب الفقهية الأخرى (فقال أصحاب الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ): إن (هذا التخصيص باطل) فاسد إذ (لا يحتمله هذا (اللفظ) الذي حمل عليه، وهو لفظ -ذي القربى- (لأنه) تعالى (أضاف)

(١) الهداية شرح البداية، ٢/ ١٤٨.

هذا (المال) الذي هو خمس المغنم (إليهم) اي الى جميع من ذكروا في هذه الآية (بلام التمليك) فقال تعالى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ الآية، (وعرف) سبحانه (كل جهة) من هذه الحاجات التي هي مصارف هذا المال -الخمس- بصفة تعينها وتميزها عما عداها من الجهات الأخرى (وعرف هذه الجهة) وهي ذوي القربى (بالقرابة) منه ﷺ- وفي ذلك إيماء الى ان مناط الاستحقاق هو هذه القرابة فإنها مناسبة للاستحقاق إظهارا لشرفها وإبانة لخطرها وحيث رتب الاستحقاق على ذكرها في الآية كان ذلك إيماء الى التعليل بها لكن الحنفية لم يلتفتوا الى هذا الدليل (فأبو حنيفة) كما تقدم ذكر ذلك (ألغى هذه القرابة المذكورة) المنصوص عليها في هذه الآية (واعتبر الحاجة المتروكة) الذكر في مجرى تنصيصه تعالى على أرباب هذا الاستحقاق (و) هذا التصرف من الحنفي لا وجه له معتبر بل (هو مناقضة) صريحة (للفظ) ظاهر في معناه وهو ذي القربى حيث دل على معنى معين (لا تأويل) له وإنما كان ذلك مناقضة لهذا اللفظ إذ ألغي ما اعتبره الشارع من معنى واعتبر محله معنى لم يذكر ما يدل عليه، وبذلك فإن هذا التخصيص باطل فاسد. هذا باختصار ما باح به مخالفوا الحنفية في هذا المسألة.

وأما ما تقرر في المذهب المالكي في هذا الشأن هو ما ذكره صاحب المختصر بقوله: «(والخمس) الذي لله ولرسوله (والجزية) العنوية والصلحية والفيء، وعشور أهل الذمة وخراج أرض الصلح، وما صولح عليه أهل الحرب، وما أخذه من تجارتهم محلها بيت مال المسلمين باجتهاده في مصالحهم العامة والخاصة، ويبدأ بالصرف ندبا (لآله ﷺ)، وهم بنو هاشم، ويوفر نصيبهم لمنعهم من الزكاة (ثم للمصالح) العائد نفعها على المسلمين».[1]

---

(١) الشرح الكبير للدردير ٢/ ١٩٠.

(و)أما الذي نختاره نحن في معنى هذه الآية فهو أن (هذا) التصرف الحنفي وهو تخصيص هذه اللفظة ليس (عندنا) باطلا بإطلاق وأنه ساقط على قطع وجزم بل هو عندنا وارد (في محل الاجتهاد) لأنه ليس إلا من الأمور المعتاد تأويل ظواهر الألفاظ بها (و) هذا بين إذ (ليس فيه الا تخصيص عموم لفظ ذوي القربى بالمحتاجين منهم) وقصره عليهم ففعل الحنفي في ذلك (كما فعله الشافعي -على أحد قوليه) المرويين عنه (في اعتبار الحاجة) والفقر (مع اليتم) -بضم الياء التحتانية وسكون التاء موت الوالد قبل البلوغ- شرطا (في سياق هذه الآية) نفسها.

وبهذا فإن الشافعية أنفسهم -أيضا قد أتوا بمثل ما أتى به الحنفية من التخصيص في هذه الآية نفسها، والخلف إنما هو في محل ذلك فقط فأي فرق بين فعل الشافعية في ذلك وفعل الحنفية فيه حتى ينكر على الحنفية فعلهم ذاك وحدهم ويصرف الإنكار عن الشافعية مع حصول التساوي في الفعل ووحدته، لا يظهر لتخصيص الشافعية الحنفية بهذا الإنكار وجه.

(فإن قيل:) لا مساواة بين مجري التخصيصين وهما ذوو القربى واليتامى لأن (لفظ اليتم) بمقتضى العادة وحال أهله(ينبئ عن الحاجة) والفقر لما يلزم من موت الأب في العادة وعلى الأغلب في الأحوال من فقد العائل المنفق الساعي على من ولد له، وبذلك فإنه قد يقرر التلازم بين الفقر واليتم في العادة، فكان لا بد من اعتبار هذا الأمر في شأن اليتم في هذا الاستحقاق فيكون التصريح باليتم في هذه الآية من باب التصريح بالملزوم وإرادة اللازم.

(قيل) جوابا عن هذا إذا كان اليتم يصحب الفقر في العادة غالبا (فلم لا يحمل عليه) -أيضا (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا تنكح) اي لا تتزوج (اليتيمة) التي مات أبوها وهي لم تبلغ بعد (حتى تستأمر)- التاء والسين للطلب اي حتى يطلب

أمرها ويؤخذ في ذلك برأيها في ذلك. وهذا الحديث أخرجه الحاكم بلفظ: «لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر». ووجه الاستدلال بهذا الحديث هنا هو أنه إذا كان اليتم لا يعتبر مناطا لما اختص به أهل اليتم من أحكام إلا بضميمة الفقر والحاجة فلم ألغي اعتباره هنا ؟

(فإن قيل) يفرق بين الموضعين -الإعطاء من الخمس والنكاح- بأنه توجد القرينة الدالة على وجه اعتبار الفقر في أمر إعطاء الخمس دون النكاح وهي (قرينة إعطاء المال) فإنها القرينة التي (تنبه على اعتبار الحاجة مع اليتم) في مسألة الاعطاء من الخمس ولذلك اعتبرت معه مناطا، (ف) إن هذا القول -الاستدلال- لا يسلمه الحنفي إذ (له هو) أيضا (أن يقول) إن لدي أنا كذلك قرينة تدل على صحة هذا الذي ذهبت إليه من اشتراط الحاجة مع وجود القرابة (و) هذه القرينة هي (اقتران ذوي القربى) في هذه الآية (باليتامى والمساكين) فهذا الاقتران (قرينة أيضا) بناء على أن دلالة الاقتران دلالة معتبرة، ومقتضى هذا أن الفقر هو مناط الحكم في هذا الاستحقاق (وإنما دعا إلى ذكر القرابة) وقضى به (كونهم) اي كون ذوي القربى (محرومين عن) أخذ (الزكاة) فنص عليهم (حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال) إذ قد يستصحب في الاذهان ما تقرر من حكم في أخذهم للزكاة وهو المنع فيجرى على أمر الخمس هذا، ويقضى به في شأنه.

وعلى الجملة (ف)إن(هذا) التصرف الحنفي ما هو إلا تخصيص للفظ عام و(لو دل عليه دليل ف)إنه (لا بد من قبوله) واعتباره فقها صحيحا لأنه حمل مقام على معنى مقبول حيث أورد (فليس ينبو عنه) مدلول هذا (اللفظ) -ذي القربى- الذي هو مورده (نبوة) شديدة وقوية مثل نبوة (حديث النكاح) المتقدم ذكره وهو (لا نكاح بلا ولي) ولفظه الأصلي (لا نكاح إلا بولي)

(عن) تخصيص المرأة فيه بـ(المكاتبة)او الصغيرة او الامة كما ذهب إلى ذلك الحنفية وقد مر تفصيل القول في ذلك.

وهذا الذي ساقه المصنف هنا من ان الشافعية مضوا على نظير هذا التخصيص الحنفي ل(ذي القربى) بتخصيصهم لليتم في هذه الآية نفسها، فكل واحد من الطرفين قد خصص بالفقير ما خصصه منها ممن ذكروا وهذا يقضي بتساويهما -اي تساوي الطرفين- في المصير إلى هذا الحمل في هذه الآية وإن اختلفا فيما ذهب فيه إلى ذلك من لفظ، قد ساقه غيره من الشافعية لا لاستفادة هذه المساواة منه بل لرده وإبطال كون هذا الرد للشافعية ونقدهم للرأي الحنفي هنا لازما على قول الشافعي في شأن اليتيم المذكور. فالآمدي -مثلا- قال فإن قيل ما ذكرتموه بعينه لازم على قول الشافعي باعتبار الحاجة مع اليتم في سياق الآية.

قلنا: المختار من قول الشافعي إنما هو عدم اعتبار الحاجة مع اليتم، وبتقدير القول بذلك فاعتبار الحاجة إنما كان لأن لفظ اليتم مع قرينة إعطاء المال مشعر بها، فاعتبارها يكون اعتبارا لما دل عليه لفظ الآية؛ لأنه إلغاء له واليتم بمجرده عن اقتران الحاجة به غير صالح للتعليل، بخلاف القرابة فإن القرابة بمجردها مناسبة للإكرام باستحقاق خمس الخمس كما ذكرناه فاعتبار الحاجة معها يكون تركا للعمل بما ظهر كونه علة وعمل بغيره وهو مناقضة لا تأويل.(١)

هذا منتهى الكلام في هذه المسألة الرابعة.

(١) الإحكام للآمدي، ٣/ ٦١.

المسألة الخامسة

(مسألة) مدلول ومفاد قوله ﷺ: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) هل هو الاستغراق والشمول أو هو الاختصاص والاقتصار على صيام دون صيام؟

الذي تقرر في ذلك هو أن (قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) هذا وهو (لا صيام لمن لم يبيت) اي لم ينو الصيام (من الليل) ابتداء قبل الفجر من الليل قبل طلوع الفجر وهو حديث رواه الخمسة بلفظ (من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له) وقد ذهب بعضهم الى وقفه على حفصة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وبعضهم الى رفعه وهو الصحيح، ثم إن الرفع من الثقة مقبول، قد استدل به الشافعي والجمهور في قولهم باشتراط النية في صوم رمضان. وبعضهم ساقه صحة في اشتراطها في مطلق الصوم و(حمله ابو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ) مخصصا له (على) صوم (القضاء) لما يقضي من الصوم وعلى صوم (النذر) -والنذر هو إلزام المكلف نفسه شيئا لم يوجبه الله تعالى عليه- كما حمله أيضا على صوم (الكفارة) ككفارة الظهار والقتل. وحمله الطحاوي على أنه نهي للرجل عن الاكتفاء بنية صوم يوم الغد في بياض نهار اليوم، فقال: فعليه ان يؤخر النية إلى غيبوبة الشفق حتى يكون إيقاعه لبنية باليل مبيتا وهذا يجري في أنواع الصيام فرضها ونفلها.

(قال أصحابنا) الشافعية ومن وافقهم في قولهم في هذه المسألة: هذا القول الحنفي باطل مردود بالمسالك المتقدم ذكرها فإن (قوله- عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: لا صيام) نكرة في سياق النفي والنكرة في سياق النفي تعم فالنفي الجاري فيها (نفي عام) لجميع ما انطوى تحته من أفراد ثم إنه (لا يسبق منه) اي من هذا اللفظ -الصيام- (إلى الفهم) عند سماعه (إلا الصوم الأصلي الشرعي) وهو الصوم الواجب بالشرع الذي هو الفرض والصوم المندوب به (و) هو صوم

(التطوع) وإنما يسبق هذا إلى الفهم والذهاب عند سماع هذه اللفظة -لفظة الصيام- لأنه مفاد الحقيقة الشرعية فيها بالأصالة. (ثم) تبين أن صوم (التطوع غير مراد) بها والذي تبين به ذلك هو ما ورد عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن النبي ﷺ وهو أن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم يا عائشة هل عندكم شيء: قالت: فقلت له ما عندنا شيء قال: فإني صائم.

ومقتضى هذا الحديث أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- أحدث نية الصوم بنهار فأوجب ذلك عدم وجوب تبييت نية صوم النافلة من الليل فخرج بذلك هذا الصوم من عموم هذا الحديث، وإذا تقرر هذا الخروج لهذا الصوم من هذا العموم (ف) إنه (لا يبقى) مندرجا تحته (إلا) صوم (الفرض الذي هو ركن) من أركان هذا (الدين) وعمود من عَمده(وهو صوم رمضان) وهذا الحمل للصيام الوارد في هذا الحديث صوم رمضان هو الصواب في تقرير هذه المسألة بمقتضى وضعها الشرعي المقام على الأدلة الشرعية الواردة في موضوعها- الصيام- لأن صوم رمضان هو المعتاد صومه وهو المتكرر كل سنة، وهو الأهم في عبادة الإمساك وهو الأصل فيها (وأما) صوم (القضاء و)صوم (النذر) وصوم (الكفارة ف)-إنه ليس صوما أصليا يطلب من كل مسلم تحصيله، وربما يمضي المسلم عمره كله وهو لم يصدر منه هذا الصوم إذ لا(يجب) إلا (بأسباب عارضة) وعلل شرعية تصدر من المكلف فيجب عندها كما هو معلوم (و) بذلك فإن هذا الضرب) من الصوم قد (لا يتذكر) ولا يرد على الذهن (بذكر) لفظ (الصوم) وعند سماعها (مطلقا) من غير قيد او قرينة تصرفه الى هذا الصوم النادر إتيانه بالإضافة إلى صوم الفرض (و) هكذا فإن هذا الضرب من الصوم -صوم القضاء والنذر والكفارة قد (لا يخطر بالبال) وعلى الذهن (بل يجري مجرى النوادر) وجودها وبذلك فإن صرف لفظ الصوم إليه وحمله عليه هو صرف له

الى شيء نادر وحمل له عليه فيكون ذلك مثل صرف المرأة الى ما يندر وجوده من أفرادها (كالمكاتبة) مثلا (في مسألة النكاح بلا ولي) المتقدم ذكرها.

هذا بإيجاز ما قرر به الشافعية رأيهم في هذه المسألة وهذا ما أبدوه من وجه لردهم هذا على الحنفية.

(و) لكن (هذا) التقرير الشافعي لهذه المسألة الذي مفاده أن هذا التأويل -التخصيص- الحنفي في هذه المسألة ساقط سقوط تأويلهم -تخصيصهم- (المرأة) بالمكاتبة في المسألة السابقة (فيه نظر) عندي مبني على أنه لا مساواة بين التخصيصين في المرتبة (إذ ليس ندور) صوم (القضاء والنذر) من حيث الوجود (كندور المكاتبة) من حيث وجودها، فوجود المكاتبة أندر وأقل وجودا من هذا الصوم كما يدل على ذلك الواقع، فهذا الصوم ليس نادرا ندور المكاتبة (وإن كان) الصوم (الفرض أسبق منه الى الفهم) والذهن بغلبة الاستعمال لهذا اللفظ فيه -اي في الفرض- كما هو معلوم، (و) بذلك (فـ)ـإن هذا التخصيص الحنفي قد يكون مقبولا لكنه (يحتاج) حصوله وثبوته (الى دليل قوي) يقضي به بحيث يكون دليلا يرفع قوة هذه الدلالة الثانية لهذا اللفظ -الصوم- بغلبة الاستعمال وهي دلالته على الصوم الفرض ويثبت أن الشارع قاصد به هذا الصوم النادر فإذا وجد هذا الدليل فإنه قد يحصل به هذا التخصيص ويقع، وبناء على هذا (فـ)ـإن هذا التخصيص (لا يظهر بطلانه) ظهورا قويا (كظهور بطلان التخصيص) للمرأة في مسألة النكاح بلا ولي (بالمكاتبة) وقصر معناها عليها.

وإذا تقرر العلم بوجود هذا الفرق وحصل وجوده في النفس فإنه (عند) العلم بـ(ـهذا يعلم) أمر معرفي مفيد جدا في هذا الشأن وهو (أن اخراج النادر)

وجوده من العموم أمر (قريب) من حيث وقوعه وحصوله والقصد إليه باللفظ في واقع الأمر، كإخراج المكاتبة من عموم لفظ المرأة فإنه أمر قريب (و) أما (القصر) للفظ العام (على) الفرد (النادر) وجوده في أفراد ذلك اللفظ كقصر المرأة على الأمة -حيث يقل وجودها او يعدم- او المكاتبة فإنه أمر (ممتنع) لغة وشرعا ما دام ذلك العام مطلقا مما يخصصه بذلك من دليل قوي يقضي بذلك ويوجبه. (وبينهما) اي بين هذا القريب إخراجه وهذا الممتنع قصر الكلام عليه يعني وبين درجتيهما (درجات متفاوتة في القرب والبعد) فبعضها يقرب من درجة هذا الممتنع، لكنه ليس مساويا له والمدار في ذلك على الحال الوجودي لذي هذه الدرجة من حيث مرتبة الندور هل هي في أعلى المراتب أو وسطها او أسفلها وأدناها ويعرف ذلك كله بعرف الاستعمال وحاله. وبعضها اي بعض هذه الدرجات قريب من درجات هذا القريب، ثم يفصل ذلك الى الاقرب والقريب والبعيد والأبعد حتى يصل الى درجة ذلك الممتنع ويعرف ذلك أيضا بعرف الاستعمال من حيث الكثرة والقلة، وهذه الدرجات وإن أمكن التمييز بينها قد يحصل بما ذكر فإن آحادها وما ينطوي تحتها من أفراد قد (لا تدخل تحت الحصر) والعد بحيث تقع الإحاطة بها إذ المسائل تختلف أحوالها وما يكتنفها من قرائن وإن اشتركت في الجنس وبذلك فإنه (لكل مسألة ذوق خاص) يدرك ويحس به بمقتضى التهذب اللغوي والفقهي والأصولي إذ هذا التهذب هو الذي يكون عنه هذا الذوق المعرفي الذي يقع به التمييز بين الأذواق التي تقوم بالمسائل وهكذا فإن المسألة يدرسها صاحب هذا الذوق فيدرك مع ذلك مرتبة الاحتمال المقترح جعله مناطا للحكم فيها من حيث قوته وضعفه وقربه وبعده ثم على وفق ذلك يقضى بقبوله حجة ودليلا او الحكم ببطلانه ورده، فرب مسألة يقبل فيها جريان التخصيص

ووقوعه ومسألة أخرى يقرر فيها خلاف ذلك وموجب ذلك ما تقدم ذكره، (و)بناء على ذلك فإنه (يجب أن تفرد) كل مسألة (بنظر خاص) تكون به مطالعتها من الجهات التي تقضي بما يحق أن ينجز في حقها من حكم، (و) هذا العمل (يليق بالفروع) ويناسبها، لأنها محل هذا الاختلاف والتباين بين ذواتها على الوجه الذي تقدم بيانه.

ومد النظر في ذلك مبسوطا موسعا إنما يتشوف إليه بسرد آحاد المسائل الفرعية وعرض افرادها بتوسع وأما هذه الأمثلة التي مضى ذكرها فإنه لا يمكن الاطلاع عليها من بسط النظر في هذه المسائل والاطلاع على آحادها بتوسع مشبع (و)بذلك فإننا (لم نذكر هذا القدر) منها (إلا لـ)ـأن إدراكه ومعرفته قد يكون عنه (وقوع الأنس) وتهذب طريق النظر في مضمونه (بحسن التصرف فيه) بترجيح ما قامت الأدلة على رجحانه فيه، ورد ما يظهر ضعفه وسقوطه فيه من الاعتبارات وما بني عليها من آراء وأقوال، (والله -تعالى- أعلم).

هذا بيان هذا النظام المعرفي الذي يعتمد عليه في بيان التأويل القريب والبعيد، ومن جملته هذا الذي كلامنا فيه وهو التخصيص وهذا هو المسلك المتبع في ذلك على وجه الاختصار.

هذا ما يتعلق بهذا التخصيص الذي عليه أبو حنيفة وأتباعه في هذه المسألة الأخيرة وهو أن المراد بالصوم في الحديث هذا هو صوم القضاء والكفارة والنذر.

وأما ما أبداه الطحاوي من أن الحديث محمول على النهي للرجل عن الاكتفاء بالنية صوم الغد في بياض اليوم فقد رده مخالفوا الحنفية في هذه المسألة ومنهم إمام الحرمين الذي قال في رده: «وهذا كلام غث لا أصل له وهو يحط من مرتبة الطحاوي أن صح النقل عنه، والدليل على بطلانه وجهان

قريبان أحدهما أن هذا اللفظ لو سمعه عربي ناشئ من منبع اللغة لم يسبق إلى فهمه النهي عن إيقاع نية صوم الغد في يوم قبله وبالجملة هذه صورة شاذة نادرة تجري في أدراج الكلام للوسواس يضعها المتكلفون وظاهر الخطاب ينزل على ما يفهمه المخاطبون فإن أنكر الخصم أن المفهوم من الخطاب ما ذكرناه سقطت مكالمته ولم يبق إلا أن يرد إلى حكم اللسان وتفاهم أهل التحاور وإن اعترف أن هذا هو الظاهر فحمل كلام الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ على نادر شاذ باطل بالمسلك الذي ذكرناه.

والوجه الثاني أن هذا الفن إنما يذكر نهيا عن الذهول وتحذيرا من الغفلة واستحثاثا على تقديم التبييت وهذا يجري مجرى الفحوى التي لا ينكرها محصل فإذا حمل حامل ذلك على النهي عن التقديم على الليل كان ذلك نقيض مقصود الخطاب.

والكلام الوجيز فيه أن مقصود الخطاب الأمر بتقديم النية والنهي عن تأخيرها عن وقت التبييت وموجب ما ذكره النهي عن التقديم والأمر بالتأخير وليس تخيل ما ذكره هذا القائل في اليوم الذي يلي الغد بأولى من تخيله من يوم قبله بسنة».[(١)] وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة.

ثم إن (هذا) أيضا هو (تمام النظر) ونهاية إيراد ما أثمره من قول معرفي بألوانه وأذواقه المختلفة (في) شأن (المجمل والمبين) بصيغة اسم المفعول (والظاهر والمؤول) وأحوال ذلك كله (و) إنما خصص هذا النظر المتعلق بما ذكر من المجمل والمبين والظاهر والمؤول بقسم مستقل عن النظر في القسمين الآتي ذكرهما وإيرادهما لأن هذا النظر المتعلق بما ذكر من المجمل وما معه (هو

(١) البرهان، ١/ ٣٤٥.

نظر يتعلق) بأمور وهي الاجمال والبيان والظهور والتأويل فهذه عامة يمكن أن تعرض في أي كلام، خبرا كان أو إنشاء ثم إنها تكون عارضة في الأسماء والأفعال والحروف وهذا هو وجه عمومها، وبذلك فإنها لا ينحصر عروضها في لفظ معين وقيامه بها ومن ثم فإن النظر فيها (نظر يتعلق بالألفاظ كلها) سواء كانت أسماء او أفعالا او حروفا .

وأما (القسمان الباقيان) الآتي بيانهما والكلام في مضامينهما ومسائلهما فإن النظر فيهما (نظر أخص) بالإضافة إلى النظر المذكور وإنما كان هذا النظر أخص لأنه متعلق بلفظة معينة محددة وهذا بين (فإنه نظر في) لفظ (الأمر) خاصة اي بصيغته المجردة (و) نظر في (النهي خاصة) اي بصيغته المجردة فإن عرض مد القول الى ما وراء ذلك من أمور متعلقة بها -سواء كان ذلك في شأن الأمر أو النهي فإنه من باب الاستطراد، (و) هكذا الحال -أيضا- (في العموم والخصوص) فإنه نظر فيهما (خاصة) وقد عقد للكلام عليهما القسم الرابع. والتقديم للقول الأعم على القول الأخص هو الوجه لما فيه من التدرج المفيد في الإفهام والبيان (فلذلك قدمنا النظر) وأثماره (على النظر في الأخص) مما سبق بيانه والمراد به.

وإذ قد نجز بيان متضمن هذا القسم وفصل فيه الكلام على الوجه المطلوب فلنصر الى الكلام على القسم الذي تقدم أنه يعقبه وهو القسم الثالث قائلين وبالله-تعالى- التوفيق:

(القسم الثالث: في الأمر والنهي)

يعني هذا الذي سيورد مسوقا إليكم هو (القسم الثالث) من الفن الأول من القطب الثالث المعقود في بيان كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول.

وهذا القسم معقود في بيان (الأمر والنهي) ومسائلهما، وما يتعلق بذلك من مباحث وتناقشات وأثمار أنظار أصولية جملية وتفصيلية وأما ما به البدء من الكلام على اللفظين -الأمر والنهي- فإنه يحكم فيه وضعهما من حيث التقدم والتأخر في الوجود، ولا شك أن الثبوت متقدم على النفي لأنه لا ينفى حقيقة إلا ما كان ثابتا والأمر دال على الثبوت لأنه يطلب به وأما النهي فإنه يطلب به الانتفاء وبذلك يتبين أن الأمر متقدم على النهي وعليه (فـ)إننا نبدأ ب)الكلام على بيان (الأمر) ومسائله ومضامينها وما يتعلق بذلك من مباحث مختلفة، ويكون الكلام في ذلك كله مرتبا على ما يقتضيه حال هذا الموضوع الطبيعي من حيث تقديم الطرف التصوري فيه على التصديقي منه وعلى هذا نمضي (فنقول:)

إن (النظر) سيكون (أولا في حده) أي حد الأمر (وحقيقته) بعد ذكر أنه قسم من أقسام الكلام.

وبعد بيان حده (و) حقيقته يرسل النظر إرسالا (ثانيا في صيغته) وما أثير من النقاش في شأن وجودها فتكون موضوعة له حقيقة، وإن وجدت فهل هي (افعل) أو غيرها؟ فإذا نجز ذلك وتم بيانه يسلط النظر عليه تسليطا (ثالثا) ويكون حينئذ (في مقتضاه) اي مدلوله وما قد يفيده (من) معان وأحكام كـ(الفور) في الامتثال لمتضمنه (والتراخي) وهو طلب تأخير الامتثال (أو الوجوب) وهو الاقتضاء الجازم للفعل (والندب) وهو الاقتضاء غير الجازم للفعل (وفي) مقتضاه

ومدلولـه -أيضـا- من (التكرار) بلا حد (و) مـن (الاتحاد) في المدلول، وبذلك يقتضـي المـرة الواحـدة فيما طلب به مـن فعل (وأمثاله) أي أمثال ما ذكر من هذه المقتضيات كمثل مقتضى الأمر بعد الحظر ومقتضى الأمر بالأمر بالشيء وغير ذلـك مـن أصناف هـذه المقتضيات، هذه هـي صورة هذا النظر الذي سيكون في هذا اللفظ- الامر- الذي هو أحد عمادي الطلب الشرعي.

وإذ قـد تبينـت هـذه الصـورة منكشـفة بوجه جملـي فلنصر إلى إيراد البيان التفصيلي في ذلك ماضين على مقتضى ما تقرر من الترتيب المذكور قائلين:

(النظر الاول: في حده وحقيقته)

يعنـي أن هـذا (النظـر) الـذي سينجز وسيورد سوقه وسـوق مـا أثمـره هـو (الأول) في هـذا القسـم، وهـو (في) بيان (حده) أي حـد الأمر-تعريفه- (و) في بيان (حقيقته) -وبيان حد الشيء وحقيقته ثمرتهما البيانية واحدة ومضمونهما إذا بسط واحد.

(و) أول ما يبدأ به في هذا الشأن هو الإعلام والتذكير بأن الأمر هذا -طلب الفعل- (هو قسـم من أقسـام الكلام) وقد تقدم بيان ذلك (إذ بينا) أن (الكلام) اللفظي -ومثلـه النفسـي سـواء عند من يرى انقسـامه في ذاته كأبي الحسـن، أو مـن يـرى انقسـامه بحسـب المتعلقـات كابـن كلاب- (ينقسـم إلـى أمـر) وهـو طلب الفعل (ونهي) وهو طلب الترك (وخبر) وهو ما يدخله الصدق والكذب (واسـتخبار) وهـو طلـب الإخبار، وغير ذلك مما تقدم ذكره من هذه الأقسـام، وهكذا (فـ)إن (الأمر) كما ذكرنا (أحد أقسامه) بلا نزاع .

ثم بعد بيان هذا يصار الى تخصيص الكلام على لفظ (الامر) هذا وبعض الأصوليين يبدأ كلامه في شـأنه بالكلام في صيغته المصدرية -قبل إيراد الكلام

على حده وحقيقته من حيث كونه القول المخصوص وفي بيانهما- وعلى هذا نمضي فنقول:

إن الكلام على هذه الصيغة -الصيغة المصدرية- يصدر بالسؤال عن القسم الذي تنطوي تحته من حيث دلالتها ومعناها فإنا نراها تستعمل في معان متعددة، فهل هي حقيقة في معنى ما -وقد قيل إنه القول المخصوص، وهو صيغة افعل -فإذا استعملت في غيره كانت مجازا، اوهي من الألفاظ المشتركة- كالعين والجون، او هي من الألفاظ المتواطئة كاللون والنور ؟

كل هذا وغيره قد حملت عليه هذه اللفظة وقيل إنها حقيقة فيه، قال الإمام الرازي في المحصول: «اتفقوا على أن لفظة الأمر حقيقة في المخصوص، واختلفوا في كونه حقيقة في غيره فزعم بعض الفقهاء: أنه حقيقة في الفعل والجمهور على خلافه» وإنما قال هؤلاء الفقهاء ومنهم بعض المالكية وبعض متأخري الشافعية: إنه حقيقة في الفعل لأنه ورد في كتاب الله تعالى بهذا المعنى، ومن ذلك قوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ﴾ والمراد به هنا -كما قيل- العجائب التي أظهرها الله تعالى وقوله تعالى ﴿أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ﴾ اي من فعله وقوله سبحانه ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ ٥٠﴾ اي وما فعلنا، وقوله تعالى ﴿تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦ﴾ اي بفعله وقوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ﴾ أي بفعله وكذلك ورد بهذا المعنى على ألسنة العرب كقولهم: لأمر ما يسود من يسود. اي لفعل ما ومثله «لأمر ما جذع قصير أنفه»؛ اي لفعل ما لكن هذا الاستدلال متضمنه لا يفي بإثبات هذه الدعوى، لأن هذه الأدلة القرآنية يصح ان يفسر فيها الأمر بالشأن والطلب والارادة والقدرة، قوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا﴾ وقوله تعالى ﴿أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ﴾ يصح أن يفسر فيها الأمر بمعنى الطلب وبالشأن، وقوله تعالى ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ٩٧﴾ فإنه يصح وقد يحق حمله على الأمر

لقوله تعالى قبله ﴿فَاتَّبَعُوٓاْ أَمۡرَ فِرۡعَوۡنَ﴾ وأما قوله تعالى ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾ وقوله تعالى ﴿تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦ﴾ وقوله -سبحانه- ﴿مُسَخَّرَٰتِۢ بِأَمۡرِهِۦٓۗ﴾ فإنه يصح الحمل في ذلك كله على الأمر والشأن لأن ذلك كله إنما كان بالقدرة والتسخير والارادة من رب العالمين وقد أورد الآمدي ما رد به على أرباب هذا القول وهو أنه حقيقة في الفعل والجواب عنه ثم بين رأيه في ذلك فقال: «وأما حجج القائلين بكونه مجازا فكثيرة:

الأولى منها: أنه لو كان حقيقة في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ، وهو خلاف الأصل، لكونه مخلا بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة، وعلى تقدير خفائها، لا يحصل المقصود من الكلام.

الثانية: أنه لو كان حقيقة في الفعل لاطرد في كل فعل، إذ هو لازم الحقيقة، ولهذا فإنه لما كان إطلاق اسم العالم على من قام به العلم حقيقة، اطرد في كل من قام به العلم، ولما كان قوله: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ مجازا عن أهلها، لما بينهما من المجاورة، لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه، وإن كانت الملازمة بينهما أشد، وهو غير مطرد، إذ لا يقال للأكل والشرب أمر.

الثالثة: أنه لو كان حقيقة في الفعل، لاشتق لمن قام به منه اسم الأمر، كما في القول المخصوص، إذ هو الأصل إلا أن يمنع مانع من جهة أهل اللغة كما اشتقوا اسم القارورة للزجاجة المخصوصة، من قرار المائع فيها، ومنعوا من ذلك في الجرة والكوز ولم يرد مثله فيما نحن فيه.

الرابعة: أن جمع الأمر الحقيقي في القول المخصوص بأوامر، وهو لازم له لنفس الأمر لا للمسمى، وهو غير متحقق في الفعل، بل إن جمع فإنما يجمع بأمور.

الخامسة: أن الأمر الحقيقي له متعلق، وهو المأمور، وهو غير متحقق في الفعل، فإنه وإن سمي أمرا، فلا يقال له مأمور، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

السادسة: أن من لوازم الأمر الحقيقي، وصفه بكونه مطاعا أو مخالفا، ولا كذلك الفعل، وفي هذه الحجج نظر.

أما الأولى: فلقائل أن يقول: لا نسلم أنه يلزم من كونه حقيقة في الفعل، أن يكون مشتركا إذا أمكن أن يكون حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص، والفعل، فيكون متواطئا.

فإن قيل: الأصل عدم ذلك المسمى المشترك، فلا تواطؤ، قيل: لا خفاء باشتراكهما في صفات، وافتراقهما في صفات، فأمكن أن يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمى، كيف وإن الأصل أن لا يكون اللفظ مشتركا ولا مجازا، لما فيه من الافتقار إلى القرينة المخلة بالتفاهم، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

فإن قيل: ما وقع به الاشتراك لا يخرج عن الموجود والصفة والشبيه وغير ذلك، وأي أمر قدر الاشتراك فيه، فهو متحقق في النهي وسائر أقسام الكلام، ولا يسمى أمرا.

والقول بأنه متواطئ ممتنع، كيف وإن القائل قائلان، قائل إنه مشترك وقائل إنه مجاز في الفعل، فإحداث قول ثالث يكون خرقا للإجماع وهو ممتنع.

قلنا: أما الأول فغير صحيح، وذلك أن مسمى اسم الأمر إنما هو الشأن والصفة، وكل ما صدق عليه ذلك كان نهيا أو غيره، فإنه يسمى أمرا حقيقة.

وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الإجماع فإن ما ذكرناه من جعل

الشأن والصفة، مدلولا لاسم الأمر، فمن جملة ما قيل وإن سلمنا أن ذلك يفضي إلى الاشتراك، ولكن لم قيل بامتناعه.

والقول بأنه مجاز مخل بالتفاهم لافتقاره إلى القرينة وإنما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك عند إطلاقه محمولا على جميع محامله، وليس كذلك على ما سيأتي تقديره في مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر، سلمنا أنه خلاف الأصل، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

فإن قيل: إلا أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز، فكان المجاز أولى، وبيانه من جهة الإجمال والتفصيل، أما الإجمال فهو أن المجاز أغلب في لغة العرب من الاشتراك ولولا أنه أوفى بتحصيل مقصود الوضع، لما كان كذلك، وأما التفصيل فمن وجهين.

الأول: أن المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره إلى القرينة لازم له أبدا، بخلاف المجاز: فإن المحذور إنما يلزمه بتقدير إرادة جهة المجاز، وهو احتمال نادر، إذ الغالب إنما هو إرادة جهة الحقيقة.

الثاني: أن المحذور لازم في المشترك في كل محمل من محامله، لافتقاره إلى القرينة في كل واحد منها، بخلاف المجاز، فإنه إنما يفتقر إلى القرينة بتقدير إرادة جهة المجاز، لا بتقدير إرادة جهة الحقيقة، قيل هذا معارض من عشرة أوجه:

الأول: أن المشترك لكونه حقيقة في كل واحد من مسمياته مما يطرد، بخلاف المجاز كما سبق، وما يطرد أولى لقلة اضطرابه.

الثاني: أنه يصح منه الاشتقاق، لكونه حقيقة بخلاف المجاز، فكان أوسع في اللغة وأكثر فائدة.

الثالث: أنه لكونه حقيقيا، مما يصح التجوز به في غير محله الحقيقي، بخلاف المجاز، فكان أولى لكثرة فائدته.

الرابع: أنه وإن افتقر إلى قرينة، لكن يكفي أن يكون أدنى ما يغلب على الظن، بخلاف المجاز، لافتقاره إلى مغلبة على الظن، وأن تكون راجحة على جهة ظهور اللفظ في حقيقته، فكان تمكن الخلل معه لذلك أكثر.

الخامس: أن المجاز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة، تكون مصححة للتجوز باللفظ، على ما سلف، بخلاف المشترك.

السادس: أن المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ضرورة كونه مستعارا منه، وفهم كل واحد من مدلولات اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره، فكان أولى.

السابع: أن المجاز متوقف على تصرف من قبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط في التجوز، وربما وقع الخطأ فيه: بخلاف اللفظ المشترك.

الثامن: أنه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة، بخلاف اللفظ المشترك، إذ لا يلزم من العمل به في أحد مدلوليه مخالفة ظاهر أصلا.

التاسع: أن المجاز تابع للحقيقة ولا عكس، فكان المشترك أولى.

العاشر: أن السامع للمجاز بتقدير عدم معرفته بالقرينة الصارفة إلى المجاز، إذا كان هو مراد المتكلم فقد يبادر إلى العمل بالحقيقة، ويلزم منه ترك المراد وفعل ما ليس بمراد، بخلاف المشترك، فإنه بتقدير عدم ظهور القرينة مطلقا، لا يفعل شيئا فلا يلزم سوى عدم المقصود.

فإن قيل إلا أن المجاز يتعلق به فوائد، فإنه ربما كان أبلغ وأوجز وأوفق

في بديع الكلام ونظمه ونثره للسجع والمطابقة والمجانسة واتحاد الروي في الشعر، إلى غير ذلك.

قلنا: ومثل هذا أيضا منقدح في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة، فكان اللفظ المشترك أولى، وإن لم يكن أولى فلا أقل من المساواة، وهي كافية في مقام المعارضة.

وأما الحجة الثانية، فلا نسلم امتناع إطلاق الأمر على الأكل والشرب، وإن سلم ذلك فعدم اطراده في كل فعل إن كان مما يمنع من كونه حقيقة في بعض الأفعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع كونه حقيقة في القول المخصوص، وهو غير مطرد في كل قول على ما لا يخفى، وإن كان لا يمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل.

فإن قيل: إنما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه، لا في غيره، والأمر إنما كان حقيقة في القول المخصوص، لا في مطلق قول، وهو مطرد في ذلك القول، فمثله لازم في الأفعال، إذ للخصم أن يقول إنما هو حقيقة في بعض الأفعال، لا في كل فعل.

أما الحجة الثالثة: أنه لو كان الأصل في الحقائق الاشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم القارورة للجرة والكوز من قرار المائع فيها على خلاف الأصل.

فإن قيل: ولو لم يكن على وفق الأصل لكان الاشتقاق في صور الاشتقاق على خلاف الأصل، والمحذور اللازم منه أكثر: لأن صور الاشتقاق أغلب وأكثر من صور عدم الاشتقاق.

قيل لا يلزم من عدم الأصالة في الاشتقاق أن يكون الاشتقاق على خلاف الأصل لجواز أن يكون الاشتقاق وعدمه لا على وفق أصل فيقتضيه، بل هما تابعان للنقل والوضع.

كيف وإنه إذا جاز أن يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز أن يكون من توابع بعض المسميات، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، وعلى هذا فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره؛ لعدم الاشتراك في ذلك المسمى.

وبهذا يندفع ما ذكروه من الحجة الرابعة، والخامسة، والسادسة.

كيف وقد قيل في الحجة الرابعة إن (أوامر) ليست جمع (أمر) بل جمع (أمره) وأما القائلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل، فقد احتجوا بثلاث حجج.

الأولى: أن المسمى في نفسه مختلف، وكما قد أطلق اسم الأمر على القول المخصوص، فقد أطلق على الفعل، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ويدل على الإطلاق قول العرب: أمر فلان مستقيم، أي عمله، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾ أي فعلنا ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ۝٩٧﴾.

الحجة الثانية: أن اسم الأمر في الفعل قد جمع بأمور والجمع علامة الحقيقة.

والحجة الثالثة: أنه لو كان اسم الأمر في الفعل مجازا لم يخل: إما أن يكون مجازا بالزيادة أو بالنقصان، أو لمشابهته لمحل الحقيقة، أو لمجاور له، أو لأنه كان عليه أو سيؤول إليه، ولم يتحقق شيء من ذلك في الفعل، وإذا لم يكن مجازا كان حقيقة، وهذه الحجج ضعيفة أيضا.

أما الحجة الأولى: فلقائل أن يقول لا نسلم صحة إطلاق اسم الأمر على الفعل، وقولهم (أمر فلان مستقيم) ليس مسماه الفعل، بل شأنه، وصفته وهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾، ومن قوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾.

وأما الحجة الثانية، فلا نسلم أن الجمع دليل الحقيقة، بدليل قولهم في جمع من سمي (حمارا) لبلادته (حمر) وهو مجاز، وإن سلمنا بأن الجمع يدل على الحقيقة، ولكن لا نسلم أن (أمور) جمع (أمر) بل الأمر والأمور كل واحد منهما يقع موقع الآخر وليس أحدهما جمعا للآخر.

ولهذا يقال (أمر فلان مستقيم) فيفهم منه ما يفهم من قولهم (أمور فلان مستقيمة).

وأما الحجة الثالثة: فهو أنه لا يلزم من كون الأمر ليس مجازا في الفعل أن يكون حقيقة فيه من حيث هو فعل، وإنما هو حقيقة فيه من جهة ما اشتمل عليه من معنى الشأن والصفة كما سبق.

وعلى هذا، فالمختار إنما هو كون اسم الأمر متواطئا في القول المخصوص والفعل، لا أنه مشترك ولا مجاز في أحدهما».[1]

وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق، وقال في ذلك: « اعلم أنه لا شبهة في أن قولنا أمر يقع على جهة الحقيقة على القول المخصوص وذلك غير مفتقر إلى دلالة واختلفوا في وقوعه على الفعل فقال أكثر الناس إنه يقع عليه على سبيل المجاز وقالت طائفة من أصحاب الشافعي إنه يقع عليه على سبيل الحقيقة وقالت لذلك إن أفعال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ على الوجوب لأنها داخلة تحت قول الله سبحانه ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ وأنا أذهب إلى أن قول القائل أمر مشترك بين الشيء والصفة وبين جملة الشأن والطرائق وبين القول المخصوص يبين ذلك أن الانسان إذا قال هذا أمر لم يدر السامع أي هذه الأمور أراد كما أنه إذا قال إدراك لم يدر ما الذي أراد من الرؤية واللحوق

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ١٣١.

فاذا قال هذا أمر بالفعل أو قال أمر فلان مستقيم أو قال قد تحرك هذا الجسم لأمر من الأمور وجاءنا زيد لأمر من الامور عقل السامع من الأول القول المخصوص ومن الثاني الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك لصفة من الصفات وشيء من الأشياء وأن زيدا جاءنا لشيء من الأشياء أو غرض من الأغراض فبان أن قبولنا أمر مشترك بين هذه الأشياء وأنه يتخصص بواحد واحد منها بحسب ما يقترن به». (١)

هذا -بإيجاز- ما يتعلق بلفظ الأمر هذا من حيث صيغته المصدرية والأمر بهذه الصيغة ليس هو الذي يحد في هذا المقام وإنما الذي يحد هنا ويعرف هو (الأمر) بمعنى القول المخصوص وهو لفظ (افعل) إذ هو موضوع القول ومحله ومورده، (وحد الأمر) هذا هو (أنه القول) اللفظي او النفسي -عند من يقول به- (المقتضي) بنفسه اي الطالب (طاعة) الشخص (المأمور بفعل) الفعل (المأمور به) بنفسه نحو: صل، فإنه قول مقتض طاعة الشخص المأمور بفعل الصلاة، والمراد بالاقتضاء هنا -الطلب- كما سبق ذكره- فيخرج به الخبر وغيره من أقسام الكلام ويحترز بقولنا (بنفسه) عن الصيغ الدالة عليه فإنها لا تقتضي بنفسها بل إنما يشعر معناها بواسطة الوضع والاصطلاح. واعلم أن هذا التعريف في الأصل للقاضي. قال الزركشي: « واعترض عليه، بأنه عرف الشيء بما يساويه في الخفاء؛ لأن من لا يعرف الأمر لا يعرف المأمور، فإنه تعريف له بما لا يعرف إلا بعد معرفته، فإن الطاعة عبارة عن موافقة الأمر، فمن لا يعرفه لا يعرفها ثم يلزم الدور. ويجاب من جهة الطاعة أن المراد منها الطاعة اللغوية». (٢)

---

(١) المعتمد (١/ ٣٩)

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٢٦١)

(و)أما (النهي) بمعنى القول المخصوص، وهو (لا تفعل) فحده (هو) أنه (القول المقتضي) اي الطالب (ترك الفعل) المنهي عنه.

وسيأتي الكلام على حد النهي هذا في أثناء الكلام على النهي وإنما قدم هنا لأنه يقع في مقابلة الأمر فذكر هنا استطرادا.

(وقيل في حد الأمر) -أيضا- (إنه طلب الفعل واقتضاؤه) -والطلب والاقتضاء هنا معناهما واحد- ويجب أن يكون ذلك (على غير وجه المسألة) (و) ويجب كذلك أن يكون ذلك الفعل مطلوبا (ممن هو دون الآمر في الدرجة) والمرتبة، وإنما قيد بقوله (على غير وجه المسألة) وجعل ذلك شرطا فيه (احترازا عن) الدعاء كـ(قولهم اللهم اغفر لي) ونحوه، (و)قيد بقوله: (ممن هو دون الآمر في الدرجة) احترازا (عن سؤال) وطلب (العبد من سيده) شيئا ما بصيغة الأمر -أعطني- مثلا (و) احترازا من سؤال (الولد من والده) شيئا ما، فإن ذلك كله لا يسمى أمرا حقيقة بناء على مقتضى هذين القيدين.

وهذا التعريف إنما يتماشى على مذهب من يشترط في الأمر العلو، كأبي اسحاق الشيرازي وعلى وفق ذلك عرفه -أي عرف الامر- بأنه «استدعاء الفعل بالقول ممن دونه».[1]

ومثل الشيرازي في هذا الأمر ابن الصباغ والسمعاني والقاضي عبد الوهاب وبكر بن العلاء القشيري والمعتزلة.

وبعض الاصوليين اشترط الاستعلاء فقط، ومنهم الباجي المالكي والآمدي وابن الحاجب وأبو الحسين البصري وبذلك فإنه قد عرف الأمر بأنه «قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل».[2] وهكذا فكل هؤلاء

---

(١) التبصرة الشيرازي، ص: ١٧ .　　(٢) المعتمد ١/ ٤٩

يشترطون العلو والاستعلاء في الأمر هذا، أو يشترطونهما معا فيه ويقيدون الأمر بما يفيد أنهما قيدان فيه فإن تجرد الأمر منها فإنه طلب والتماس، وإن أطلق على طلب مجرد منهما فإنه مجاز في ذلك وأما من يخالفهم في هذا الاشتراط فإنه يعرف الأمر بمثل التعريف الأول، أو بمثل قولهم: إنه «اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف - (أو قولهم: إنه قول دال على اقتضاء فعل غير كف) .

وما جرى مجرى ذلك مما يسقط ما ذكر من القيدين (و) يرى أرباب هذا الرأي في تعريف الأمر أنه (لا حاجة الى) هذا التقييد المقصود به تحصيل (هذا الاحتراز) إذ يصح أن يأمر من هو في مرتبةٍ ما -وإن منخفضتين- من هو فوقه في الدرجة والمرتبة (بل يتصور من العبد والولد أمر السيد) اي سيده- هذا راجع للعبد (والوالد) اي والده -هذا راجع للولد والكلام هنا مبني على طريقة اللف والنشر المرتب -نعم يتصور منهما ذلك (وإن لم تجب عليهما) أي على السيد والوالد (طاعتهما) فيما أمرا به من فعل، (فليس من ضرورة كل) شخص (آمر أن يكون واجب الطاعة) والانقياد لمن صدر منه إذ الأمر ليس سوى اقتضاء اي طلب، فقد يصدر من أي كان فحقيقته الوجودية لا تتحقق ضرورة بوجوب الطاعة على المأمور (بل الطاعة) في القضاء الشرعي أي بمقتضى الأمر الإلاهي، (لا تجب إلا لله تعالى) لأنه هو -سبحانه- الملك الذي بيده مقاليد السماوات والارض، والطاعة إن وجبت لغيره فبإذنه وأمره، فلولا أنه أمر بذلك وفرضه ما وقع، ولا حصل واجبا وأما الأمر فإنه يحصل من أي كان لأي كان من الخلق (و) وهكذا فإن (العرب قد تقول فلان أمر أباه و) كذلك تقول (العبد أمر سيده) وهي -أي العرب- (تعلم أن طلب الطاعة) من الوالد لأمر ولده، ومن السيد لأمر عبده فعل (لا يحسن) صدوره (منه) ومع ذلك (ف)إنهم (يرون ذلك أمرا) ويطلقونه عليه، والأصل في الإطلاق -إطلاق الألفاظ على المعاني واستعمالها

فيها- الحقيقة، وهكذا يرون أن هذا أمر ويطلقونه عليه (وإن لم يستحسنوه) اي وإن لم يستحسنوا ما ذكر من طلب الطاعة هذه.

(و)هذا الذي ذكر في شأن الأدنى رتبة وأنه قد يصدر منه الأمر لمن فوقه هو (كذلك) ما يمكن أن يقال نظيره من حيث التوجيه الإمكاني في دعاء العبد و(قوله اللهم اغفر لي) -مثلا- (فـ)ـإنه (لا يستحيل) عقلا (أن يقوم بـ)ـنفس هذا الداعي و(ذاته اقتضاء) وطلب (الطاعة من الله تعالى) لمرضي نفسي ألم به فيشعر بأنه يحق له أن يطلب من ربه طاعته والانقياد له (او) طلب طاعته (من غيره) سبحانه ممن فوق هذا الداعي من الناس (فيكون) ذلك الطلب (أمرا ويكون) هذا الداعي (عاصيا بأمره) ربه بهذه الصورة.

خلاصة القول أن العلو والاستعلاء ليس شرطا في صيرورة الطلب والاقتضاء أمرا، وقد استدل على ذلك بأدلة كثيرة منها ما تقدم ذكره ومنها -كذلك- قوله تعالى حكاية عن فرعون إذ قال لقومه ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ مع أنه أعلى رتبة منهم، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَنَادَوْا يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾« ونادوا ليقض علينا ربك» ومنها قول عمرو بن العاص لمعاوية:

امرتك أمرا جازما فعصيتني — وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
أليس أبوه يامعاوية الذي — أغار علينا يوم حز الغلاصم

ومعاوية مثل عمرو بن العاص أو أعلى منه، وقد وصف نفسه بأنه أمره.

ومنه قول دريد بن الصمة لنظرائه ولمن فوقه:

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى — فلم يستبينوا الرشد الأضحى الغد

وقول حباب بن المنذر يخاطب يزيد بن الملهب أمير خراسان والعراق:

أمرتك أمرا جازما فعصيتني — فأصبحت مسلوب الإمارة نادما

واحتج العبدري على هذا الأمر بإجماع النحويين على ذلك في الأمر والنهي وأنه لا رتبة بينهما وغير ذلك مما يقضي بأن الأمر لا يشترط فيه ما ذكر من العلو والاستعلاء وأنه يطلق على مجرد الطلب الصادر من الانسان لغيره.

وعلى هذا فإنه يسقط في تعريف الأمر اعتبار هذين القيدين ويكتفى فيه بمثل ما تقدم ذكره من نحو: (القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به) فإن هذا مبين لحقيقته على ما هي عليها في واقع الأمر، وأما قوله «المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به» فقد تقدم أنه ليس قيدا لازما من حيث الوقوع وإنما هو قيد باعتبار مقتضى الصيغة إلا أن تخلفه لا يضر وقد سبق ذكر ذلك.

(فإن قيل) نعم قد فهمنا ما قلتم ووافقناكم عليه، لكن عرض لنا أمر آخر هنا نريد بيانه والمراد به وهو (قولكم الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور) فإنه متردد بين أن يكون المراد به القول اللفظي والنفسي، ويحتمل ان يرادا معا به فما الذي (اردتمـ)وه (به) هل هو (القول باللسان) فيكون مقبولا عند الجميع (أو كلام النفس) فينصرف إلى ما عليه الأشاعرة وحدهم في شأن الكلام؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال (الناس فيه) اي في المراد بهذا اللفظ والقصد به هنا (فريقان:) الفريق الأول هم الأشاعرة، والفريق الثاني المعتزلة ومن وافقهم.

و(الفريق الاول) وهو الأشاعرة (هم المثبتون لكلام النفس) والقائلون به والمراد بالكلام النفسي هذا هو المعنى الذي نجده في أنفسنا ويدور في خلدنا ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه ثم إن الأشاعرة اختلفوا في حقيقة الكلام هل تقال بالاشتراك على اللفظي والنفسي او تختص بالنفسي فقط، قال ابن السبكي: «الكلام عند أصحابنا يطلق على اللساني والنفساني واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أو في أحدهما على مذاهب قيل في اللساني فقط

وذهب المحققون منا كما نقله الإمام في أول اللغات إلى أنه مشترك بينهما وذهب آخرون إلى أنه حقيقة في النفساني فقط وكلا القولين منقول عن الشيخ ويدل على أنه حقيقة في النفساني قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓ﴾».[1]

(وهؤلاء) الأشاعرة المثبتون لكلام النفس (يريدون بـ)ـهذا (القول) الوارد في حد الأمر (ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة) وطلبها، - ومن المعلوم أن الاقتضاء والطلب صفة نفسية- (و) هذا الاقتضاء (هو الذي يكون النطق) واللفظ الدال عليه (عبارة عنه ودليلا عليه) يكشفه ويظهره (و) هذا القول (هو) معنى (قائم بالنفس لذاته) أي بذاته (ولجنسه) اي بجنسه الذي هو الكلام، وإنما كان الأمر قائما بالنفس لذاته لأنه قسم من أقسام الكلام، وإنما اعتبر الكلام كله قائما بنفسه لأنه صفة زائدة على الذات الإلهية ووجودها لا يتوقف على غيرها (و) هذا الأمر النفسي (لا يتعلق بالمأمور لذاته) ونفسه.

وبذلك فإن الكلام النفساني (هو كالقدرة) التي هي في حقه-تعالى- صفة زائدة على الذات وجودية قديمة أزلية ائمة بذاته تعالى، يتأتى بها الايجاد وهي متحدة لا كثرة فيها متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية لا بالنسبة إلى ذاتها ولا بالنظر إلى متعلقاتها وباعتبار أنها تؤثر بنفسها (فإنها قدرة لذاتها وتتعلق بمتعلقها) وهكذا الكلام أيضا فإنه كلام لذاته ويتعلق بمتعلقه (و) هو واحد في هذا الشأن إذ (لا يختلف) حاله هذا ((في الشاهد) المدرك بالحس المتكلم (والغائب) وهو الذي لا يدرك بالحس، بل هو في حقهما بهذه الصفة شيء واحد (في نوعه) من حيث كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونحو ذلك (و) لا يختلف كذلك في (حده) وقد تقدم بيانه (و) لكنه يختلف من حيث انقسامه اذ (ينقسم

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، ٢/ ٣.

إلى) كلام (قديم) وهو كلامه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (و) كلام (محدث) مخلوق وهو كلام المخلوقات، وهو من هذه الحيثية - الانقسام - (كالقدرة) فإنها تنقسم إلى قدرة قديمة، وهي قدرته تعالى، وإلى قدرة حادثة وهي قدرة الإنسان .

(و) هذا الأمر النفسي (يدل عليه تارة بالإشارة) فيفهم بها المراد به (والرمز) وهو نفسه الإشارة وقد يفرق بينهما بأن الإشارة ما كان بالجوارح، والرمز ما كان مثل علامة مكتوبة او نحو ذلك (و) قد يدل عليه -أيضا - (بالفعل) الذي يفهم منه الأمر بالشيء (وتارة) يكون مدلولا عليه (بالألفاظ) الدالة عليه وهي التي تكون دلالتها قاضية بالطلب والاقتضاء، (فإن سميت الإشارة المعرفة) للطلب والاقتضاء (أمرا فـ)ـهي (مجاز) في ذلك لا حقيقة (لأنه دليل على الأمر لا أنها نفس الأمر) هذا ما يتعلق بالإشارة إذا أفادت الطلب والاقتضاء -الأمر-.

(و) اما هذه (الالفاظ) الدالة على الطلب والاقتضاء -الأمر- (فـ)ـهي (مثل قوله) اي مثل قول القائل (أمرتك) بكذا، أنتم مأمورون بكذا (وأقتضي) أي أطلب (طاعتك) ونحو ذلك مما سيأتي ذكره.

(ثم) إن هذا الذي ذكر من هذه الألفاظ من حيث مدلوله ومقتضاه ليس واحدا، بل (هو ينقسم إلى إيجاب) وهو الطلب الجازم (وندب) وهو الطلب غير الجازم (ويدل) المتكلم (على معنى الندب) هذا (بقوله) اي بقول القائل (ندبتك ورغبتك، وافعل) ثم يقيده بما يدل على انه ليس واجبا نحو (فإنه خير لك) وأفضل لك.

(و)يدل (على معنى الوجوب بقوله: أوجبت عليك أو فرضت) عليك (وحتمت) عليك هذا الأمر (فافعل)ـه (فإن تركتـ)ـه (فأنت معاقب) أو مذموم (وما ينحو هذا المنحى من القول من حيث معناه (ويجري مجراه) في الدلالة على الطلب والاقتضاء الجازم.

(و) كما ثبت أن المعنى المذكور يسمى أمرا ثبت ان (هذه الالفاظ الدالة على معنى الامر) هذا (تسمى) أيضا (أمراً، وكأن) هذا (الاسم) الأمر لفظ (مشترك) عند هؤلاء القائلين بالكلام النفسي (بين المعنى القائم بالنفس) المذكور، وهو الاقتضاء والطلب (وبين اللفظ الدال)عليه، ومنه ما ذكر من هذه الأمثلة، وبذلك (ف)ـإنه (يكون حقيقة فيهما) اعتمادا على الاستعمال (أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس) وحده، ويكون في غيره مجازا اذا استعمل فيه، وقد ذكر أن للأشاعرة في هذا الأمر مذهبين:

أحدهما أنه حقيقة فيهما والقول بهذا الاشتراك هو مذهب جمهور الأشعرية، وينسب للإمامين: ابن كُلّاب ثم الأشعري.

وثانيهما أنه حقيقة في النفسي فقط وهذا المذهب كذلك هو مذهب إمام الحرمين، وينسب للأشعري.

(و)اما (قوله) أي القائل (افعل) ولتفعل فإنه (يسمى أمرا مجازا) عند من يرى أنه ليس حقيقة فيه بناء على أنه حقيقة في النفسي فقط (كما تسمى الإشارة) باليد ونحوها(مجازا) عند الجميع اذ ليست لفظا موضوعا للدلالة عليه.

ومثل هذا الخلاف الجاري في كون الأمر حقيقة في الألفاظ المذكورة وفي المعنى القائم بالنفس الذي تدل عليه هو أيضا (جار في اسم الكلام) نفسه (و) ذلك انه اختلف القائلون بالكلام النفسي في (انه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ) كما ذهب إليه بعضهم، (او هو مجاز في الكلام المركب من اللفظ) وحقيقة في الكلام النفسي كما ذهب إليه بعض منهم ممن وصفوا بالمحققين وقد تقدم ذكر ذلك وبيانه.

هذا حال رأى هذا الفريق ومذهبه في هذا الشأن، وبهذا انتهى الكلام على رأيهم هذا.

(الفريق الثاني) من هؤلاء الناس (هم المنكرون لكلام النفس) وهم الجمهور، ومنهم المعتزلة ومن يسمونهم بالحشوية ويقصدون بهم -هنا- الحنابلة، (وهؤلاء) الذين ينكرون الكلام النفسي (انقسموا) في شأن معنى الكلام والمراد به، ومنه الأمر (الى ثلاثة أصناف) كل صنف منها له قول في ذلك مختص به وهو المختار عنده في بيان ذلك وتعريفه (و) هكذا (تحزبوا) صاروا أحزابا أقواها من حيث القوة والضعف على ثلاثة مراتب) اي درجات، هذه حالة وصورة هذا الفريق في هذا الشأن وبعد بيانه يصار الى بيان أقوالهم وإيرادها.

أما (الحزب الأول) فإنهم (قالوا لا معنى للأمر) هذا إلا اللفظ الذي يدل على الطلب والاقتضاء، وبذلك فهذا الأمر ليس (إلا حرف وصوت) اي لفظ يدل على المعنى (وهو مثل قوله) اي مثل قول القائل (افعل) نحو «اكتب» و «انظر» (أو ما يفيده) اي معنى (افعل) ويدل على نفس مدلوله من الألفاظ الطلبية والاقتضائية نحو (ليفعل) كقوله تعالى (لينفق ذو سعة من سعته) فعند أرباب هذا القول هذه الصيغة (افعل) - (ليفعل) هي نفسها الأمر (وإليه) اي والى هذا القول والرأي (ذهب) أبو القاسم (البلخي من المعتزلة وزعم أن قوله) اي أن قول القائل (افعل) هو (أمر لذاته وجنسه) يعنى ان هذا الملفوظ به هو الأمر حقيقة (وأنه لا يتصور) ولا يمكن (أن لا يكون) هذا الملفوظ به نفسه (أمرا) لأن هذه الصيغة هي نفسها الأمر وبذلك منع أن يقال: للأمر صيغة، كما منع أن يقال هذه الصيغة دالة على، لأن هذه الصيغة -كما تقدم ذكر ذلك- هي نفسها الأمر، والى هذا ذهب ابن عقيل من الحنابلة تبعا للبلخي المذكور، وهو مذهب البغداديين من المعتزلة -أيضا- (فقيل له) اي للبلخي - على سبيل المناقضة-: إن هذا الذي ذكرته منقوض بعدم اختصاص هذه الصيغة وهي (افعل) - مثلا بالامر فإن (هذه الصيغة قد تصدر) من اللافظ بها (ل) أجل

(التهديد) والايعاد وهو التخويف والانذار وقد جاء من ذلك في القرآن الكريم آي (كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم) وهذا وعيد فصيغة افعل هنا التهديد، أو الإغراء المكنى به عن التهديد .

(و) كذلك (قد تصدر) هذه الصيغة (للاباحة) وقد ورد في كتاب الله من ذلك آيات (كقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾) وقوله تعالى ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ فالأمر في هاتين الآيتين للاباحة. وهذا كله دليل على أن صيغة (افعل) ليست أمرا وأن الامر استحق هذا الوصف لصيغته يا أبا القاسم البلخي (فقال) البلخي (ذلك) الذي ذكرتموه من صيغ (افعل) هذه (جنس آخر) غير جنس (افعل) الذي هو الأمر والاقتضاء والطلب، والذي هو جنس آخر، (و) هذا الجواب البلخي ما (هو) إلا (مناكرة) ومجاحدة (للحس) النفسي والذوق اللغوي، إذ بضرورة هذا الحس يعلم أن صيغة (افعل) في كل هذه المواضع واحدة وأنها ليست باختلاف هذه المعاني أجناسا مختلفة ثم إن هذا فاسد من وجهين:

«الأول: أنه أخذ الأمر في حد الأمر، وتعريف الشيء بنفسه محال ممتنع.

الثاني: هو أن الأمر الذي هو مدلول الصيغة إما أن يكون هو الصيغة أو غير الصيغة، فإن كان هو نفس الصيغة، كان الكلام متهافتا من حيث إن حاصله يرجع إلى أن الصيغة دالة على الصيغة، والدال غير المدلول.

وإن كان هو غير الصيغة، فيمتنع أن يكون الأمر هو الصيغة، وقد قال بأن الأمر هو الصيغة (افعل) بشرط الدلالة على الأمر، فإن الشرط غير المشروط، وإذا كان الأمر غير الصيغة فلا بد من تعريفه والكشف عنه، إذ هو المقصود في هذا المقام».[1]

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ١٣٨.

وقد استشعر في نهاية الأمر بعض أرباب هذا الرأي ضعف هذه المجاحدة وسقوط هذه المكابرة (فلما استشعر ضعف هذه المجاحدة) ترك هذا الرأي وانشق عن أهله، وصار حزبا ثانيا؛ فـ(ـاعترف) هذا الحزب الذي هو (الحزب الثاني وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون) بـ(ـأن قوله) اي قول القائل (افعل) ليس أمرا حقيقة بحيث يقضى له بأنه يستحق هذا الوصف (بمجرد صيغته ولذاته) من غير أمر آخر خارجي (بل) هو (أمر) لصيغته (ولتجرده عن القرائن) اللفظية وغيرها (الصارفة له عن جهة) وهو الطلب والاقتضاء (الى) ما سواه من (التهديد والاباحة وغيره) غير ما ذكر من الأمرين ونحوهما (وزعموا أنه لو صدر) لفظ (افعل) هذا من النائم والمجنون) ممن لا يعي ما يقول ولا يفهم معناه (أيضا لم يكن أمرا) حقيقة (لـ) هذه (القرينة) الحالية التي هي النوم والجنون.

(وهذا) غير مسلم إذ يعارضه ما قد يقلبه ويقضي بضده وهو (قول من قال أنه) اي -افعل- صيغة الامر موضوع حقيقة (لغير الامر) إذ هو موضوع حقيقة للتهديد ولا ينصرف الى غيره إلا بالقرائن فإذا تجرد منها رجع الى الدلالة على التهديد، أو هو موضوع للإذن برفع الحرج عن الفعل، وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وبذلك فإنه إذا أطلق ينصرف الى هذا المعنى وهو الإذن (إلا إذا صرفته القرينة الى معنى الأمر) وهو الطلب الجازم وخصصته به وإنما أمكن ورود هذا الاعتراض وصح اعتباره (لأنه إذا سلم) أنه قد حصل ووقع على وجه القطع (إطلاق العرب هذه الصيغة) على معان متعددة واستعمالهم لها (على أوجه مختلفة) كما سيأتي بيان ذلك -(فإن حوالة) البعض من الأصوليين ما يستفاد من معنى الاقتضاء والطلب عند سماع هذه اللفظة -افعل- (على الصيغة) واسناده إياه إليها

(وحوالة الباقي) منهم ذلك (على القرينة) ما هو (إلا تحكم مجرد) وقول بلا برهان ولا دليل، إذ (لا يعلم) ذلك المدعى وهو ما ذكر من هذه الحوالة والإسناد (بضرورة العقل) فيكون مقطوعا به (ولا) يعلم كذلك (بنظر) في أدلة عقلية او عادية توصل إليه فيكون معلوما من هذه الجهة (ولا بـ)ـدليل ورد من طريق (نقل متواتر) آت (من اهل اللغة) العالمين بحدود الألفاظ ومعانيها فيفيد ذلك العلم الضروري بصحة هذه الحوالة ولما كان اي من هذه الأدلة لم يرد ولم ينقل في هذا الشأن (فإنه يجب التوقف) عن الحكم بما وضعت له هذه الصيغة-افعل- ودلت عليه من معنى حقيقة والانصراف عن ادعاء اي حكم (فيه) وإحالة ما يقصد بها من معنى إذا أطلق على القرائن فإن عدمت صير إلى التوقف في شأنه، من غير إثبات اي أصل في حق هذه الصيغة فلا يقضى في حقها بأنها هي الأمر ولا أنها للأمر بشرط التجرد من القرائن التي تصرفها عن ذلك ولا أنها غير موضوعة للأمر وإنما تصرف إليه بالقرائن فكل ذلك ونحوه ينبغي الانفكاك عنه لأن قول أي شيء من ذلك ما هو إلا تحكم فالاستعمال لهذه الصيغة على أوجه مختلفة يقضي بمنع ترجيح اي شيء ذلك .هذا هو الوجه الصحيح في هذه المسألة وبه تبين سقوط التحكم الذي ذهب إليه من ذكروا من أرباب هذه الأقوال وبه انكشف أن الأمر ليس أمرا بسبب ما ذكر وقد بدا الأمر وانجلى وصار حقيقة لا يمكن رفعها (فعند ذلك) اقر و(اعترف الحزب الثالث) وهم (من محققي المعتزلة) بـ(ـأنه ليس أمرا لصيغته) وبنيته اللفظية (وذاته) من غير توقف استحقاقه لهذا الوصف على شيء آخر (ولا لكونه مجردا من القرائن مع الصيغة) وعلى الجملة فإنه اعترف هؤلاء أن الأمر ليس أمرا بصيغته وبنيته وذاته كما قال الحزب الاول كما أنه ليس أمرا بصيغته مع تجرده من القرائن الصارفة له الى غير الأمر

الاقتضاء والطلب (بل يصير) الأمر هذا وهو -افعل- (أمرا) يفيد الاقتضاء والطلب (بثلاث ارادات) متى اجتمعت في نفس اللافظ بلفظ (افعل) هذا صار أمرا حقيقة وهذه الإرادات هي (إرادة) حصول (المأمور به) اي إرادة الامتثال ووجود هذه الارادة شرط في حصول حقيقة الأمر احترازا بذلك عن الرسول الحاكي المبلغ فإنه لا يريد الامتثال، (و) الارادة الثانية (إرادة إحداث الصيغة) والقصد الى (التلفظ بها) احترازا من النائم إذا صدرت منه هذه الصيغة (و) الارادة الثالثة هي (إرادة الدلالة بالصيغة على الأمر) افعل الذي هو الطلب والاقتضاء (دون) ما سواه كـ(التهديد والاباحة) والامتنان ونحو ذلك.

قال الزركشي: وقد حرر ابن برهان هذه المسألة فقال في كتاب الأوسط «: اعتبر بعضهم لمصير الصيغة أمرا ثلاث إرادات:

إحداها: أن يكون الآمر مريدا لإيجاد الصيغة حتى إذا لم يكن مريدا لها بأن يكون ساهيا أو ذاهلا أو نائما لا تكون الصيغة الصادرة منه أمرا.

والثانية: أن يكون مريدا لصرف صيغة الأمر من غير جهة الأمر إلى جهة الأمر. فإن الأمر قد يطلق على جهات كالتعجيز والتكوين والوعيد والزجر وغيره، فلا بد أن يكون مريدا لصرف الصيغة من هذه الجهات إلى جهة الأمر وعبر الشيخ أبو الحسن الأشعري عن هذا فقال: فلا بد أن يكون مريدا بالصيغة ما هو المعنى القائم بالنفس.

والثالثة: هي إرادة فعل المأمور والامتثال.

فأما الأولى، وهي إرادة إيجاد الصيغة فلا خلاف في اعتبارها.

وأما الثانية، وهي إرادة صرف الصيغة من غير جهة الأمر إلى جهة الأمر

فاختلف فيه أصحابنا، فذهب المتكلمون إلى اعتبارها، وذهب الفقهاء منهم إلى أنه لا تعتبر، لكن إذا وردت الصيغة مجردة عن القرائن حملت عليه.

وأما الثالثة: فهي محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة فاتفق أصحابنا على أنه لا تعتبر، واتفق المعتزلة على اعتبارها. قال: وهو ينبني على أصل كبير بيننا وبينهم، وهو أن الكائنات بأسرها وحيزها لا تجري عندنا إلا بإرادة الله. وأما المازري فنقل عن المعتزلة اشتراط الإرادات الثلاث إلا الكعبي فإنه لم يعتبر الأولى. قال المقترح «: فمذهب الكعبي متهافت فإنه نفي للإرادة عن القديم تعالى، ويلزم أن لا يكون الباري -تعالى- آمرا. وفيه رفض الشرائع عن آخرها، ولما قيل له: إن الكتاب والسنة طافح بنسبة الإرادة إليه تعالى، فكيف جوابك؟ قال: إن أريد بأنه مريد لأفعاله كان معناه أنه خالقها ومنشئها، وإن أريد أنه مريد لأفعال عباده كان معناه أنه أمر بها، وهذا الكلام ظاهر التناقض من جهة أنه يشترط في حقيقة الأمر الإرادة، ثم يجعل إطلاق الإرادة في حق الله تعالى بمعنى الآمر. ولمن ينتصر للكعبي أن يقول: هو لم ينفها غايته أنه لم يشترطها، ولا يلزم من عدم الاشتراط النفي».(١)

نعم، مذهب الكعبي هو أنه قد اشترط ارادتين تتعلق احداهما بوجود اللفظ والأخرى بالامتثال فأما وقوع اللفظ أمرا فصفة تلزم اللفظ فلا حاجة في تحصيلها الى إرادة. هذا هو مذهبه وقد سمعتم ما رد به.

(وقال بعضهم) اي بعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار (تكفي إرادة واحدة وهي إرادة) الآمر حصول (المأمور به) ووقوعه. قال أبو الحسين: «وقد دخل في قولنا «يقتضي استدعاء الفعل» الارادة والغرض لأنا قد بينا أنهما

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٢٦٥.

داخلان في الاستدعاء والطلب وهذا الرأي وهو أنه تكفي إرادة واحدة وهي هذه الارادة هو الرأي المشهور نسبته والقول بأنه مذهبهم في هذه المسألة لكن قال إمام الحرمين: «إنه قول البصريين من المعتزلة».

(وهذا) القول أيضا قول (فاسد) باطل (من أوجه) يذكر منها هنا اثنان:

(الأول) منهما هو (أنه يلزم أن يكون) كل فعل مراد الله تعالى متى دعا إليه سبحانه أمرا وبذلك يكون مثل (قوله تعالى: ﴿ ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴾ وقوله تعالى ﴿ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ ﴾ أمرا لأهل الجنة و) من المعلوم أنه (لا يمكن تحقيق) ماهية (الأمر) في واقع الأمر (إلا) بربط هذه الصيغة -افعل- (بوعد) على متعلقها وهو المأمور به (ووعيد) اي تهديد بأمر يترتب على ترك متعلقها المأمور به واذا صارت هذه أوامر (ف) إنه يلزم ان (تكون الدار الآخرة دار تكليف) والزام بما يشق (ومحنة) وهو ما يكون عنه الألم (و) هذا باطل فـ(هو خلاف الاجماع) وما دلت عليه النصوص الشرعية ثم إنه كيف يكون محل الجزاء والثواب هو محل التكليف هذا أمر مستبعد عقلا وشرعا وباطل بالإجماع (و) مع ذلك فإن بعض المعتزلة قد طرد أصله هذا (و) قضى بأن الأمر إرادة في الدنيا والآخرة فـ(قد ركب ابن الجبائي هذا) المركب (وقال) في ذلك: (إن الله تعالى) بقوله ﴿ ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴾ مريد دخولهم الجنة وكاره امتناعهم) ورفضهم ذلك وإنما كان الله تعالى كارها ذلك (إذ يتعذر به) اي بهذا الامتناع يعني يتعذر بحصوله لو حصل (إيصال الثواب) والجزاء (إليهم) وبذلك يمنعون منه (وهذا) الأمر الموجب لهذا المنع وهو هذا الامتناع (ظلم) لما فيه من منع الحق عمن يستحقه (والله تعالى يكره الظلم) ويحب العدل. هذا هو الوجه الأول من هذين الوجهين.

(الوجه الثاني) هو (أنه يلزمهم) بمقتضى قولهم هذا (أن يكون القائل بنفسه افعل مع ارادتـ)ـه صدور هذا الفعل (من نفسه آمرا لنفسه) على وجه الحقيقة (و) هذا اللازم (محال بالاتفاق) بين أرباب هذ القول وغيرهم فالملزوم مثله وذلك بين (فإن الآمر) الطالب للفعل (هو المقتضي) فهو مصدر الطلب والاقتضاء الذي يتوجه به الى غيره (وأمره لنفسه لا يكون مقتضيا) وموجبا (للفعل) المأمور به (بل المقتضي) له هو (دواعيه) النفسية (واغراضه) التي تتعلق رغبته بدركها وتحصيلها فتلك الرغبات والدواعي هي الداعية والمقتضية لصدور هذا الفعل منه، وبذلك فإنه لو أمر نفسه فإنه ليس هو الطالب المقتضي حقيقة لهذا الذي أمر به بل الطالب المقتضي له في واقع الأمر هو ما ذكر من هذه الرغبات والدواعي (ولهذا) فإنه (لو قال لنفسه) وهو غير نائم (افعل) وسكت فإنه (قد وجد ههنا) في هذا القول (إرادة الصيغة) لأن هذا القائل - كما سبق ذكر ذلك غير نائم (و)وجدت معه أيضا (ارادة) حصول الفعل (المأمور به) ووقوعه (و) مع هذا كله فإن (افعل) هذا (ليس بأمر حقيقة) فتبين بهذا أن الأمر ليس هو الإرادة إذ هذا اللزوم وما يسبقه قد قضى بذلك فإذا ضم إليه ما تقدم ذكره من الأدلة الأخرى على أن الكلام هو الكلام النفسي وان الأمر حقيقة هو الطلب والاقتضاء فإنه يرسخ أن الأمر ليس هو الإرادة، وبذلك (فـ)ـإنه يكون قد (دل) على (أن حقيقته) اي حقيقة الامر هي (اقتضاء) حصول (الطاعة) وطلب صدروها من المأمور والطاعة موافقة الأمر، وهذا الاقتضاء (كما سبق ذكر ذلك -هو (معنى قائم في النفس) فهو قسم من أقسام الكلام النفسي و(من ضرورته) الوجودية (أن يتعلق بغيره) اي بغير المتكلم به فلا بد أن يوجه الى من سواه وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير المأمور (فوقه) أي الآمر (في الرتبة) وبذلك يجب أن يكون المأمور أدنى منه رتبة ومنزلة؟

هذا الأمر (فيه كلام) قد (سبق) إيراده وسوقه، وخلاصته ان المعتزلة وبعض العلماء الأصوليين من الأشاعرة قد ذهبوا الى اشتراط ذلك في ماهية الأمر وحقيقته، وأن الصواب هو عدم اشتراط ذلك وهو قول الجمهور من الأشاعرة.

(فإن قيل) لقد قررتم على وجه يكون مقطوعا به أن الاقتضاء هو الأمر (و) أنه معنى قائم بالنفس فـ(ـما) هو (الدليل على) أن هذا المعنى القائم بالنفس هو الاقتضاء على وجه الخصوص او بعبارة أعم ما الدليل على (قيام معنى بالنفس سوى إرادة) حصول (الفعل المأمور به) ودخوله الى الوجود واقعا، إذ ما يقع في النفس القصد إليه عند سماع لفظة (افعل) هو هذه الارادة (فإن السيد لا يجد في نفسه) شيئا (عند قوله لعبده اسقني الماء او أسرج) أي ضع السرج على (الدابة إلا إرادة) حصول (السقي) له (و) حصول (الاسراج) للدابة (أعني) أنه لا يجد في نفسه إلا (طلبه) لذلك السقي والاسراج (والميل) النفسي (إليه، وذلك (لارتباط غرضه به) وتعلق رغبته بتحصيله. وهذا أمر يدرك بضرورة الوجدان، وبذلك فهو أمر بدهي، (فإن ثبت) بهذا (أن الأمر) هذا (يرجع) في حقيقته الى (هذه (الإرادة) وأنها منشؤه الذاتي (لزم اقتران) واجتماع (الأمر والارادة في حق الله تعالى) على وجه لا ينفك فيه أحدهما عن الآخر (حتى) أنه (لا تكون المعاصي الواقعة) من الناس (إلا) أفعالا (مأمورا بها) من الله تعالى (لأنها) إما أن يقر بأنها (مرادة) له سبحانه (إذ الكائنات) والموجودات كلها (مرادة) ولو لم تكن مرادة له ما وجدت (أو ينكر وقوعها) وحصولها (بإرادة الله تعالى فيقال) بناء على ذلك (إنها) اي إن هذه المعاصي) تقع (على خلاف إرادته) سبحانه (وهو) قول (شنيع) قبيح (إذ يؤدي) هذا القول (الى أن يكون ما يجري) ويحصل (في ملكه تعالى) من أفعال الخلق

(على خلاف ما أراد أكثر مما يجري) يعني أكثر من الأفعال التي يجري (على وفق إرادته و)هذه الأفعال (هي الطاعات) إذ من المشاهد المدرك في كل زمان ومكان كثرة المعاصي وقلة الطاعات (و) لو صير إلى القول بأنه يقع في ملكه تعالى ما لا يريد فإن(ذلك - أيضا منكر) - وقول شنيع وإذا تقرر ثبوت الوقوع في المنكر والقول شنيع على كلا السبيلين (فما) هو (المخلص) والمخرج (من هذه الورطة) اي العقدة؟

(قلنا هذه الضرورة) المثبتة بالشرع والعقل وهي أنه لا يكون في ملكه تعالى إلا ما يريد. هذا ما ظهر لي تقرير الكلام به جريا على صحة لفظة ضرورة هذه ولكن الذي يغلب على ظني بل أكاد أجزم أنها ورطة وقد تصحفت الى لفظ ضرورة وإذا صح أنها ورطة في واقع الأمر فإن نظم الكلام سيكون (هذه الورطة) التي وقع فيها المعتزلة (هي التي دعت الأصحاب) يعني الأشاعرة (الى تمييز الأمر) الذي هو الطلب والاقتضاء (عن الارادة) التي هي صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع (فقالوا) في بيان صورة هذا التمييز في واقع أمر الشاهد (قد يأمر السيد عبده بما لا يريده) وذلك (كـ ـالسيد (المعاتب) الملوم (من جهة السلطان) كالأمير والملك (على ضربـ ـه (عبده)) فادعى السيد ان العبد يعصي أوامره وأنه لا يطيعه، وهذه دعوى لا تقبل من السيد إلا (إذا مهد عنده) اي عند السلطان (عذره) بإظهاره (لمخالفته) اي مخالفة عبده له في (أوامره) فأراد أن يظهر ذلك ليمهد به عذره ويدركه (فقال له) اي لعبده (بين يدي الملك: اسرج الدابة) وهو يريد بذلك إظهار أنه لا يطيعه، (و) بذلك فـ (هو يريد أن لا يسرجـ)ـها (إذ في اسراجه) لها إظهار كونه مطيعا لسيده، وهو ما يقضي بكذب السيد وافتراءه عليه، وبيان أن ضربه له كان ظلما، وفي ذلك (خطر هلاك للسيد) إذ قد يسجنه الملك أو يضربه،

(فيعلم) بذلك (أنه لا يريده) اي لا يريد السيد اسراج العبد تلك الدابة (وهو آمر) له بذلك فإن هذا الذي صدر منه أمر حقيقة (إذ لولاه) اي لولا كون هذا الصادر منه أمرا (لما كان) هذا (العبد) إذا لم يمتثله (مخالفا) وعاصيا لسيده (ولما تمهد) وحصل (عذره) اي عذر السيد (عند السلطان) في ضرب عبده هذا فثبت بذلك أن هذا الصادر من السيد لعبده هذا أمر، (وكيف لا يكون أمرا) وطلبا واقتضاء (وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون) جميعا (منه الأمر) وأن السيد آمر وأن العبد مأمور وإن كان السيد في قرارة نفسه لا يريد منه الامتثال (فدل) ذلك وما أشبهه على أنه (قد يأمر الشخص) بما لا يريده) ولا يرغب في حصوله ووقوعه وإنما يأمره لأسباب أخرى.

(هذا) بيان ما يتعلق بقول منكري الكلام النفسي وهذا (منتهى كلامهم) في شأن هذا الأمر وما أجيب به عنه (وتحته غور) اي عمق بيانه مبسوط في علم الكلام ونحن هنا (لو كشفناه) وأظهرناه (لم تحتمل الاصول) اي علم الأصول اي لم يحتمل القول فيها بمقتضى حالها (التفصّي) اي التخلص والانفصال (عن عهدة ما يلزم عليه) من لوازم وايرادات (ولتزلزلت) وتزعزعت (به قواعد) وأصول (لا يمكن) إبقاؤها قواعد وأصولا ولا يتأتى (تداركها) وتخليصها من هذا الذي يرد عليها (إلا بتفهيمها) وبيان أنها في حقيقة أمرها على (وجه) آخر من الصور والحقائق (يخالف ما سبق) وروده (الى أوهام) وأذهان (أكثر المتكلمين) فقالوا به والكلام في بسط ذلك ونشره وبيانه (والقول فيه يطول و) بذلك (يخرج عن خصوص مقصود) علم (الأصول) وما يتميز به يعني المقصود من الأصول، وهو بيانها وخصوص ذلك هو الاقتصار عليه وعدم ذكر إلا ما يتعلق به في ذاته، ويحتاج إليه في هذا البيان (والله تعالى) هو وحده (الموفق لمن يشاء) والهادي الى الصراط

المستقيم وبهذا باعتبار الأصل ينتهي النظر الأول في الأمر وقد خصص ببيان حده وحقيقته. ونحن نذيل ذلك كله بأمور بيانية تتمم بها صورته ومن هذه الأمور:

أولا: أن الجبائي وابنه ابا هاشم اقرا واعترفت بوجود التغيير بين مفهوم الأمر ومفهوم الإرادة، لكنهما اشتراط الإرادة في دلالة صيغة الأمر على الطلب كما اعترف ابو هاشم بوجود هذا الذي يسميه الأشاعرة كلام النفس، لكنه سماه خواطر.

ثانيا: أن الشيعة يوافقون المعتزلة في أن الأمر هو الإرادة وأن بينهما تلازما وجوديا.

ثالثا: أنه ذكر الزركشي: أن معنى الإرادة بين الأشاعرة والمعتزلة مختلف، وبذلك فإنهما مختلفان، وقال: «وعندي: أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد فإنا نريد بالإرادة الطلب النفسي الذي لا يتخلف، والمعتزلة لا يريدون ذلك لإنكارهم كلام النفس، وإنما يقولون: إن الواضع وضع هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه كل واحد، وذلك هو الإرادة، فعلمنا أن هذه الصيغة موضوعة للإرادة»[1].

هذا منتهى الكلام في هذا النظر الأول.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٢٦٧).

(النظر الثاني في الصيغة)

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في كون الأمر له تخصه.

المسألة الثانية: في صيغة افعل بعد الحظر.

فلنبدأ بالمسألة الأولى قائلين:

اعلم أنه بعدما نجز منتصبا بيان حد الأمر وحقيقته وما أثمرته أنظار أرباب هذا الفن فيه بسوق مضمون هذا النظر الأول ينتقل الى الكلام على ما يليه طبعا وهو الكلام على الصيغة الموضوعة لهذا الفعل النفسي -الاقتضاء والطلب او لهذه الارادة عند أرباب الاعتزال وهل توجد أصلا هذه الصيغة الموضوعة لهذا المعنى على وجه مخصوص ام أن الأمر الواقعي في شأنها على خلاف ذلك؟

هذا هو ما يكون فيه القول الآتي والذي ترجم عليه -كما ترى- بـ(النظر الثاني في الصيغة) يعنى أن هذا الذي سيورد هو (النظر الثاني) والذي يكون (في هذه الصيغة) صيغة الأمر من حيث النظر في شأن ثبوت وجودها، وإن حصل وجودها فما هي، كما سيورد ما أثمرته أنظار أهل الأصول في ذلك، فلنصر الى إيراد ذلك كله بتسلسل.

(و) أول ما يصدر به القول في ذلك هو تقويم مقالة الاصوليين التي يترجمون بها على هذه المسألة وهي: هل للأمر صيغة تخصه؟ وتصحيح ذلك فإنه (قد حكى بعض الأصوليين) كما هو ظاهر كلام أبي إسحاق الشيرازي وهو نص إمام الحرمين نفسه، وذكر (خلافا) أي حكى وقوعه وحصوله بين الأصوليين الأشاعرة، إذ هم القائلون بالكلام النفسي فاحتاجوا الى البحث في وجود هذه

الصيغة التي تدل على هذا الضرب من الكلام -الطلب والاقتضاء- فاختلفوا (في) ذلك؛ وهو (أن الأمر هل له صيغة) مخصوصة بحيث إذا سمعت لا يفهم منها إلا هو أي هل وضعت للأمر عبارة تدل عليه؟ هذا معنى هذه الترجمة. (وهذه الترجمة) لا توافق الموضوع المقصود بالنظر والكلام في هذا المقام إذ معناها أعم من الموضوع الآتي بيانه، وبذلك فإن هذه الترجمة (خطأ) إذ لا خلاف بين الاصوليين حتى الشيخ الأشعري نفسه فإنه لا خلاف بينه وبينهم في وجود صيغ تدل على الأمر حقيقة (فإن قول الشارع أمرتكم بكذا أو أنتم مأمورون بكذا او قول الصحابي أمرت) بالبناء للمفعول (بكذا) أو أمرنا بكذا (كل ذلك صيغ دالة على الأمر) ومفيدة لثبوته وتقرره في ذمة من خوطبوا به. (و) كذلك (إذا قال) اي الشارع (أوجبت عليكم) كذا (أو فرضت عليكم) كذا (أو أمرتكم بكذا وأنتم معاقبون) لو تركتموه (على تركه) فكل ذلك يدل على الوجوب) ويفيده (ولو قال أنتم مثابون) أي مجزيون بالحسنى (على فعل كذا و)لكنكم (لستم معاقبين) او مذمومين (على تركه فهو صيغة دالة على الندب) ومفيدة له (فـ) كل هذا دال على الأمر ومفيد له و (ليس في دلالة هذا) عليه (خلاف) ولا نزاع. (وإنما الخلاف) الجاري بين الاصوليين في هذا المقام هو (في أن قوله) أي قول القائل (افعل هل يدل على الأمر) اي الطلب والاقتضاء (بمجرد صيغته) هذه -افعل- (إذا تجرد عن القرائن) التي تبين انه أمر كما تدل لفظة السواد على اللون المعروف -اللون القابض للبصر- ولفظة البياض على اللون المعروف -اللون المفرق للبصر- مثلا أو لا يدل عليه -أي على الأمر- بصيغته، وإنما يدل بها عليه مع قرائن تكون ضميمة لها وتدل على أنه دال عليه؟ هذا هو محل القول هنا ومصبه.

وبهذا يتقرر أن هذه الترجمة خطأ، وأن هذه المسألة ما يحق أن يترجم به عليها هو «هل لفظ افعل يدل على الأمر بمجرد صيغته او لا؟» هذا ما ذكره

المصنف هنا وما جاء به من انتقاد لهذه الترجمة التي عليها أهل الأصول، وهذا ما أورده تصحيحا لها لمطابقته لهذا الموضوع، لكن هذا التصحيح والاستبعاد لهذه الترجمة أمر غير مسلم. قال الآمدي: «لا معنى لهذا الاستبعاد، وقول القائل: أمرتك، وأنت مأمور لا يرفع هذا الخلاف، إذ الخلاف إنما هو في صيغة الأمر الموضوعة للإنشاء، وأما مثل هذه الصيغ فإنه أمكن أن يقال: إنها إخبارات عن الأمر لا إنشاءات، وإن كان الظاهر صحة استعمالها للانشاء، فإنه لا مانع من استعمال صيغة الخبر للإنشاء كما في قوله: طلقت، وبعت، واشتريت، ونحوه».(١)

وقال الصفي الهندي - أيضا-: « وفيه نظر: لأن ذلك ليس صيغة الأمر، بل هو إخبار عن وجود الأمر، ولو سلم أن ذلك يستعمل انشاء فليس فيه دلالة على المطلوب وهو كون الصيغة مختصة به، لأنه حينئذ يكون مشتركات بينه وبين الاخبار فلا تكون الصيغة مختصة به».(٢)

هذا ما يتعلق بهذه الترجمة، وإنما صير إلى الخلف في تعيين الحكم الذي يتقرر في هذه المسألة سواء كان ما ترجم به عليها هو (هل للأمر صيغة تخصه؟) أو كان (هل افعل يدل على الأمر بمجرده أو لا؟) لأن « افعل» هذا لم يطلق على الأمر وحده فهو ليس كأسماء الالوان في إفادتها لمعانيها المخصوصة بها، ولا مثل الأعداد والأعلام وإنما كان من حيث استعماله وإطلاقه يظهر على صور متعارضة، منها:

أ- صورة تخصه او كونه مشتركا بين معان متعددة.

ب- صورة كونه حقيقة في الأمر والطلب مجازا في غيره.

---

(١) الأحكام، ٢٠٦ .

(٢) البحر المحيط/ الزركشي ٢/ ٣٥٤.

ج- صورة كونه حقيقة في أعلى مراتب الطلب وهو الوجوب ومجازا فيما دونه وفي غيره من المعاني الاخرى التي يطلق عليها.

د- صورة كونه حقيقة في أدنى مراتب الطلب، وهو الاباحة، ومجازا فيما فوق ذلك وهو الندب والوجوب وفي غير ذلك من المعاني التي يطلق عليها

هـ- صورة كونه حقيقة في الطلب الوسطي وهو الندب، ومجازا فيما سواه.

والذي قضى بهذا الحال على «افعل» هذا هو صورة استعماله في اللسان العربي، وإطلاقه فيه، فإنه يطلق على حال يصلح به أن يفيد كل هذه المعاني لأنه يطلق على أوجه مختلفة (فإنه يطلق على أوجه) من المعاني

الاول: (منها الوجوب كقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾).

(و) **الثاني** (الندب كقوله تعالى ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرًا﴾). فالأمر هنا للندب لا للوجوب، فإن مكاتبة العبيد ليس بأمر واجب.

(و) **الثالث** (الارشاد) وهو ما تكون المصلحة المقصودة به دنيوية (كقوله تعالى ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾) والفرق بين هذا الوجه والذي قبله اي الندب ان الندب تكون مصلحته دينية وهذا تكون مصلحته دنيوية كما تقدم ذكر ذلك.

(و) **الرابع** (الاباحة كقوله تعالى: ﴿فَٱصۡطَادُواْۚ﴾) وقوله تعالى ﴿كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ لكن هذا مخصوص بالطيبات المستلذات، فإن أريد بها الحلال كان الأمر للوجوب.

(و) **الخامس** (التأديب) وهو طلب الالتزام بالآداب الشرعية وتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات (لقوله ﷺ لابن عباس: كل مما يليك) ليس ابن عباس هو من خاطبه ﷺ بهذا القول بل هو خطاب موجه لعمر بن

أبي سلمة، وابن أم سلمة ربيب النبي ﷺ وكان آنذاك دون البلوغ ويده تطيش في الصحفة فقال النبي -: «كل مما يليك» متفق عليه، ولفظه عن عمر بن أبي سلمة هذا قال: كنت غلاما في حجر رسول الله ﷺ، وكان يدي تعيش في الصحفة فقال لي رسول الله ﷺ يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك -وهذا الأمر الأخير هو الذي للتأديب، لأنه موجه لصبي دون البلوغ وبذلك فإنه في حق المكلف مندوب، وأكله مما يلي غيره مكروه وحرمه الشافعي، وقد حمل قوله هذا على الاكل المشتمل على الاذى. وأما الأمران قبله فإنهما قد يحملان على الوجوب أو الندب، وإن كانا غير خاليين من التأديب والإرشاد إلىٰ مكارم الأخلاق.

(و) **السادس** (الامتنان) كقوله تعالى ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾، ويفارق هذا الوجه الإباحة بذكر ما يحتاج الخلق إليه كالرزق فإنه مضطر إلى تحصيله. هذا ما ذكروه ولكن قد يقال إن ذكر ما يحتاج إليه خارج عن الصيغة.

(و) **السابع** (الإكرام) نحو قوله تعالى ﴿ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴾ (ادخلوها بسلام آمنين) فإنّ (افعل) -ادخلوها- مفاده الإكرام لأهل الجنة.

(و) **الثامن** (التهديد) أي التخويف بالعقاب كقوله تعالى (اعملوا ما شئتم) فإن القصد منه هو التهديد والتخويف. ويصدق ويجتمع مع التحريم والكراهة، ووجه هذا الصدق والاجتماع أن التهديد للمنع، والمنع إنما يكون بالتحريم والكراهة. قال ابن السبكي في «الإبهاج»: كذا قيل. وعندي أن المهدد عليه لا يكون إلا حراما. وكذا الإنذار. وكيف وهو مقترن بالوعيد. وقال الكمال: هذا الذي ذكره ابن السبكي ظاهر بحسب الاستقراء.

(و) الثامن (التسخير) أي التذليل والامتهان كقوله تعالى ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ وإنما يفسر هذا اللفظ - التسخير- هنا بهذا المعنى لدفع ما يقال من

أن اللائق هو أن يسمى هذا الضرب سخرية - بكسر السين - لا تسخيرا، لأن التسخير هو النعمة والإكرام قال تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾. ووجه هذا الدفع هو أن التسخير يستعمل أيضا بمعنى التذليل والامتهان. قال تعالى ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا﴾ ويقال: فلان سخره السلطان أي امتهنه باستعماله بلا أجر.

(و) **التاسع** (التعجيز) أي إظهار عجز المخاطبين (كـ) ما في قوله تعالى ﴿۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾﴾ وقوله تعالى ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ فهذا كله للتعجيز الذي معناه إظهار عجز المخاطب - لما تقدم ذكر ذلك - لا إيجاد العجز الذي هو معنى التعجيز فإنه غير مقدور للمكلف، ويندرج فيه الإفحام نحو (فات بها من المغرب) - وقد عده في «فصول البدائع» نوعا مستقلا، فارقا بينه وبين التعجيز باختصاصه بموضع المناظرة بخلاف التعجيز.

(و) **العاشر** (الإهانة) كقوله تعالى ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ وبعضهم يسمي هذا الوجه تهكما. وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على التكريم، ويراد منه ضده، وبهذا فارق السخرية، وأيضا عدم ذكر المهان به فيها بخلاف التسخير فإنه يذكر معه المذلل. وفيه أن هذا خارج عن الصيغة.

(و) **الحادي عشر** (التسوية) بين الفعل والترك (ك) ما في قوله تعالى ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾.

قال العطار: قال القرافي: «المستعمل هنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الأمر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية وكذا يقال في التمني فإن المستعمل فيه هو صيغة الأمر مع صيغة إلا لا الصيغة وحدها اهـ. باختصار وأجاب سم بإمكان إفادة التسوية من كل من الصيغة أو بشرط مصاحبة إحداهما الأخرى لما صرحوا به من جعل التسوية من معاني

الصيغة وبجعلها من معاني أو وقد يمنع ما قاله في التمني بأن الصيغة وحدها تستعمل فيه من غير توقف على لفظة إلا وإن اتفق وجودها في هذا المثال. اهـ

وكلاهما ضعيف أما الأول فإنه راجع للاعتراف بما قاله القرافي، وأما الثاني فدعوى لا دليل عليها وكلهم قد مثل للتمني بهذا المثال فلو كان ثم ما يدل على التمني بدون لفظة إلا لذكروه تأمل. والفرق بين التسوية والإباحة أن المخاطب بالإباحة كأنه توهم أن ليس له الإتيان بالفعل فأبيح له وفي التسوية كأنه توهم رجحان أحد الطرفين فدفع بالتسوية».[1]

(و)**الثاني عشر** (الإنذار) أي التخويف (كـ)ـما في قوله تعالى (قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار) - وهذا الوجه يفارق التهديد بذكر الوعيد. لكن فيه أن الوعيد خارج عن مدلول الصيغة فمتى وجدت القرينة مع كل كان تهديدا وإنذارا على أنه قد يذكر الوعيد في التهديد.

(و)**الثالث عشر** (الدعاء) وهو نداء العبد ربه طالبا حاجته (كـ)ـما في قوله تعالى (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أي اقض بيننا وبينهم.

(و) **الرابع عشر** (التمني) وهو طلب ما لا مطمع فيه أو فيه عسر (كـ)ـما في قول الشاعر وهو امرؤ القيس:

(ألا أيها الليل الطويل ألا انجل) ....

أي زل واذهب. وتمام هذا البيت:

.... **بصبح وما الإصباح منك بأمثل**

أي بأفضل. وإنما دل هذا الطلب هنا على التمني لبعد انجلاء الليل عند المحب حتى كأنه لا طمع فيه. وفي هذا دفع لما يقال: إن الليل وإن كان طويلا

(١) حاشية العطار على المحلي، ١/ ٤٧٢.

يرجى انجلاؤه، فالأنسب الحمل على الترجي وحاصل الجواب أن المبتلى بلواعج الأشواق وشدائد الفراق قد يتوهم أن مقاسات الهموم لا تنقطع، كما قال خالد الكاتب:

رقــدتَ ولــم تــرثِ للســاهر   ولــيــلُ الــمــحــبّ بــلا آخــر

فكأنه لا يرتقب انجلاؤه، وليس له طمع فيه. فلذا حمل على التمني وهذا كله مبني على أن المراد انجلاؤه في وقته المعتاد، وأما إن أريد انجلاؤه قبل وقته فمحال.

(و) **الخامس عشر** وروده (لكمال القدرة) والدلالة على التكوين أي الإيجاد عن العدم بسرعة (كـ)ـما في قوله تعالى ﴿كُن فَيَكُونُ﴾.

قال العطار: قوله (كن فيكون) تلميح لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾.

قال في «التلويح»: «ذهب أكثر المفسرين: إلى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى، وكمال قدرته، تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وأن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكون بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الحروف والأصوات لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو

الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزلي فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وقال بعضهم إن الكلام في الأزل لا يسمى خطابا حتى يحتاج إلى مخاطب به اهـ.

وقال في موضع آخر لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وإرادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان أزليا يلزم قدم الحادث وأيضا إذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الإرادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول ولا كلام اهـ.

وقوله في التلويح ولما لم يتوقف خطاب التكوين إلخ انحل قول ابن العربي

عجبي من قائل كن لعدم والذي قيل له لم يك ثم

إلى آخر الأبيات ومنها قوله:

كيف للقول دليل والذي قد بناه العقل بالكشف انهدم

وفي حاشية عبد الحكيم على القاضي البيضاوي أنه من قبيل الاستعارة التمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الإرادة بلا مهملة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإباء تصوير الحال الغائب في أمر الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه به في المشبه من غير اعتبار استعارة في مفرداته كما شبه هيئة استقرارهم وتمكنهم على الهدى باستعلاء الراكب على المركوب واستقراره في قوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ فكان أصل الكلام هكذا إذا قضى أمرا فيحصل عقيبه دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه وليس استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه حال بمقال على ما توهم إذ لا فائدة في تشبيه تعلق الإرادة بقول كن كيف وهو مذكور صريحا بقوله إذا قضى أمرا والاستعارة يشترط فيها طي ذكر المشبه اهـ.

والفرق بين الأمر التكويني والتسخيري أنه في الأول يقصد تكوين الشيء المعدوم وفي الثاني صيرورته منتقلا من صورة أو صفة إلى أخرى ففيه زيادة اعتبار».[1]

هذا ما ذكر من معان لهذه الصيغة في الأصل، وترد لمعان أخرى نذكرها تكملة لما ذكر وهي:

السادس عشر (إرادة الامتثال) كقولك لغيرك من الحاضرين اسقني ماء. فإنه لا غرض من الأمر هنا إلا إرادة الامتثال، ما لم يكن القائل ممن تجب طاعته كالسيد، وإلا كانت الصيغة للوجوب أو الندب. بمعنى الطلب الجازم وغيره، لا الوجوب الشرعي وتحريم المخالفة لطلب الشارع الامتثال.

السابع عشر (الإذن) كقولك لمن طرق الباب: ادخل. وهذا فيما إذا كان من غير الشارع بخلاف الندب وأيضا الإذن هو ما سبقه استئذان. وبعضهم أدرج هذا الوجه في قسم الاباحة.

الثامن عشر: الاحتقار، ومن ذلك قوله تعالى ﴿أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٨٠﴾﴾، وإنما كان مفاد هذه الصيغة -هنا- هو الاحتقار، لأن ما يلقونه من السحر وإن عظم في نفسه كما هو مجمل قوله تعالى ﴿وَجَآءُو بِسِحۡرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾﴾ فهو محتقر بالنسبة إلى معجزة موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ.

التاسع عشر: الخبر كما في حديث البخاري وأبي داود وغيرها من حديث أبي مسعود البدري (إذا لم تستح فاصنع ما شئت) أي أنك إذا لم تستح صنعت ما شئت، لأنه لا يمنع من فعل القبيح إلا الحياء، هذا إن حمل هذا الحديث على الخبر لأنه يمكن حمله على التهديد. نعم فرق بعضهم بين هذا والتهديد

(١) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، ١/ ٤٧١.

أن التهديد فيه قرينة كقوله تعالى ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ لاقترانه بقوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ١١٢﴾ بخلاف هذا.

العشرون: الانعام، بمعنى التذكير بالنعمة؛ هذا هو المراد بلفظ الإنعام هنا نحو قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ فالمراد بهذه الصيغة هنا هو التذكير بنعم الله تعالى على خلقه وهذا هو المراد بالإنعام- هنا كما سبق ذكره وأما حقيقة الانعام في الاصل فإنه اسداء النعمة للمنعم عليه. وكأن التفسير المذكور قد سيق لموافقة غرض من عد الانعام في هذه المعاني، وإن كان يلزم على هذا العد اتحاده مع الامتنان إلا أن يفرق بأن تذكير النعمة مجرد عن ذكر شيء من أفرادها، ولا كذلك الامتنان وما فرق به بعضهم بينهما من اختصاص الانعام بذكر إعلاء ما يحتاج إليه كما في المثال بخلاف الامتنان لا يظهر في جميع الموارد.

الواحد والعشرون: التفويض نحو قوله تعالى ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ فظاهره إحالة الأمر على فرعون لكن فيه أن هذا من التحقير وعدم المبالاة بدليل ﴿إِنَّمَا تَقۡضِي هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَآ﴾ فلينظر ما هو الفرق بين الوجهين هنا: التفويض والاحتقار؟

الثاني والعشرون: التعجب، نحو قوله تعالى ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ فظاهره لفت الانتباه الى هذا الأمر الذي يثير الاعجاب من حال هؤلاء الكفار في ضربهم الامثال له عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بتمثيل حاله بحال المسحور.

الثالث والعشرون: التكذيب، نحو قوله تعالى ﴿قُلۡ فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٩٣﴾ وما يقضي بهذا التكذيب هو قوله تعالى ﴿إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ وأما الامر الاول (فاتوا بالتوراة) فإنه طلب.

الرابع والعشرون: المشورة، نحو قوله تعالى ﴿فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰ﴾ ظاهره أن إبراهيم طلب المشورة من ابنه اسماعيل عَلَيۡهِمَا ٱلسَّلَامُ، فطلب الشخص من غيره

رأيه مشورة، وإن كان أساس ذلك هو طلب النظر في أمر معين، فيرجع هذا الضرب من «افعل» بذلك الى الطلب.

الخامس والعشرون: الاعتبار، نحو قوله تعالى: «انظروا الى ثمره إذا أثمر» فظاهره إعمال النظر لغرض الاعتبار.

هذه جملة هي الاوجه والمعاني التي ترد لها هذه الصيغة، وبعضهم يذكر وجوها ومعاني لهذه الصيغة ووجوها أخرى لكن في بعضها مع بعض تكرار، بل في بعض هذه الوجوه التي أوردناها أيضا هذا التكرار كما يعلم بالتأمل في أحوالها.

هذا منتهى القول في شأن ما ترد له هذه الصيغة من المعاني والأوجه المشهورة فيها، وقد أوصلها الزركشي إلى ثلاثة وثلاثين معنى.

والآن بعد أن ذكرنا ما ترد له هذه الصيغة من معنى، يصار الى ذكر ما ترد له صيغة (لا تفعل) علي سبيل الاستطراد، وذكر الشيء بذكر مقابله. وفي تحصيل ذلك يقال:

الوجوه والمعاني التي ترد لها صيغة (لا تفعل) وأول ما يجب ذكره هنا هو أنه على الصورة التي عليها صيغة (افعل) من حيث اطلاقها على معان متعددة وورودها على أوجه مختلفة، جاءت صورة صيغة (لا تفعل) -صيغة النهي- كذلك فإنها هي -أيضا- تأتي لمعان مختلفة، وفي بيان ذلك وإيراد صورته يقال: (وأما صيغة النهي وهي قوله) اي قول القائل لغيره (لا تفعل فـ)إنها تأتي لمعان متعددة، وبذلك (فـ)إنها (قد تكون):

أولا: (للتحريم)، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾.

(و)**ثانيا**: (للكراهة) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ﴾ والمراد بالخبيث هو الرديء فيكره التصدق به إذا قصد، ولم يضطر

إليه ويستعمل الخبيث بمعنى الحرام كما في قوله تعالى ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ وهذا ليس مرادا هنا، وإلا كانت الصيغة للتحريم. قال الزركشي: «حثهم على انفاق اطيب أموالهم لا أنه يحرم عليهم انفاق الخبيث من التمر او الشعير من القوت، وإن كانوا يقتاتون ما فوقه، وهذا إنما نزل في الأقناء التي كانت تعلق في المسجد فكانوا يعلقون الحشف».اهـ

(و)ثالثا (للتحقير كـ)ـما في (قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ الى ما متعنا به أزواجا منهم» وإنما كان مفاد هذا التحقيرَ لأن ما متع به هؤلاء حقير بالإضافة إلى ما عند الله -تعالى- من خير.

ومن الأصوليين من يجمع بين التقليل والتحقير كما فعل ابن السبكي في جمع الجوامع ومثل له الشارح له بهذه الآية نفسها. ثم قال: «ومن اقتصر على التحقير جعله المقصود من الآية». ولكن ابن السبكي جعلهما شيئا واحدا. قال العطار: «حاصل ما سلكه أنه جعل التقليل والاحتقار شيئا واحدا بناء على تلازمهما غالبا لكن شيخه البرماوي غاير بينهما فجعل التقليل متعلقا بالمنهي عنه ومثل له بالآية وجعل الاحتقار متعلقا بالمنهي ومثل له بقوله تعالى ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم﴾ احتقارا لهم ثم قال فمن يجعلهما واحدا ويمثل لهما بالآية كالأردبيلي وشيخنا البدر الزركشي فليس بجيد والشارح مثل بـ ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ لليأس فإما أن يفرق بينه وبين ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم﴾ أو يقال يمكن أن يعتبر فيه لكل ما يناسبه وإن كان واحدا بالذات مع أن البرماوي ترك اليأس من ألفيته لكنه ذكره مع زيادة في شرحها ومثل له بلا تعتذروا ثم قال وقد يقال إنه راجع للاحتقار اهـ. زكريا».[1]

(و)رابعا: (لبيان العاقبة كـ)ـما في (قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا

---

(١) حاشية العطار على شرح المحلي، ١/ ٤٩٨.

عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًاۚ﴾ اي عاقبة الجهاد الحياة لا الموت.

(و)خامسا (للدعاء كـ)ـما في (قوله ﷺ: ولا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين). هذا طرف من حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «دعوات المكروب اللهم رحمتك أرجوا فلا تكلني إلى نفسي طرفة عين، وأصلح لي شأني كله، لا إله إلا أنت». رواه أبو داود والنسائي في السنن الكبرى ورواه ابن حبان وصححه.

(و)سادسا (لليأس) أي القنوط (كـ)ـما في (قوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ﴾) فالقصد به إيقاع اليأس ولذلك قيل لو عبر بالتأييس لكان أحسن.

(و)سابعا (للإرشاد) إلى الأحوط بالترك (كـ)ـما في (قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾) والفرق بين هذا الوجه وبين الكراهة أن المفسدة المطلوب درؤها فيه دنيوية وفي الكراهة دينية وقيل إنها للتحريم، وصحح.

وعلى الجملة (فهذه خمسة عشر وجها) وقد زيد عليها ما تقدم ذكره (في ما يكون (إطلاق صيغة الأمر) -افعل- عليه من المعاني والأوجه (وسبعة أوجه في) الذي يجري من المعاني (إطلاق صيغة النهي) عليه. وزاد بعض الأصوليين أوجها أخرى منها:

أ- الأدب، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ﴾.

ب- التحذير: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ١٠٢﴾.

ج- التهديد كما في قولك لمن لا يمتثل أمرك: لا تمتثل أمري.

د- الخبر، ومثله الصيرفي بقوله تعالى ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾ فبثبوت النون في تنفذون جعل خبرا لا نهيا يدل على عجزهم عن قدرتهم ولولا النون لكان نهيا.

هذه جملة المعاني والأوجه التي ترد هذه الصيغة -لا تفعل- لها وتطلق عليها، وأنت إذا تأملت في الحال الذي عليه هاتان الصيغتان فإنه يقضي ان تكون هاتان الصيغتان من الألفاظ المشتركة، ويمكن أن يكونا حقيقة في بعض هذه المعاني ومجازا فيما سواه، وبناء عليه (فـ)إنه (لابد من البحث على الوضع الأصلي لكل واحدة منهما (ويكون) ذلك البحث (في جملة ذلك) الذي ذكر كله من المعاني والاوجه بحيث يقال اي معنى من هذه المعاني هو الذي تكون فيه صيغة افعل حقيقة (و) كذا (المتجوز به) منها (ما هو) ويقال مثل ذلك في النهي أيضا، ويطلب ذلك بما يوصل إليه حتى يدرك وتحصل معرفته (و)هذا الشأن يجب أن يعلم أن (هذه الأوجه عددها الاصوليون) فأكثروا منها مثبتين بعضها بذوق لغوي ضعيف باهت (شغفا منهم بالتكثير) من أفرادها (و) لذلك (بعضها) يبدوا (كالمتداخل) والمتوارد على محل واحد (فإن قوله ﷺ: كل مما يليك. جعل للتأديب) كما تقدم ذكر ذلك (وهو) في حقيقة أمره (داخل في الندب و)هذا بين فإن (الآداب) والأخلاق النبيلة (مندوب اليها) مطلوبا شرعا التلبس بها، وقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ مصروف معناه للامتنان وهو التذكير بالنعمة المعطاة ابتداء والاعتداد بها، وقوله تعالى ﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ مصروف معناه (للإكرام) اي إفاضة الكرم وهذا معنى قريب منه اي من الامتنان (وقوله): «كلوا (وتمتعوا)» مصروف معناه (للإنذار) والتخويف وهذا معنى (قريب من) معنى (قوله تعالى ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ الذي هو) مصروف معناه (للتهديد) وهكذا حال ما تشابه من هذه المعاني ويكاد بعض ألفاظها يرادف ما هو قريب منه معنى إن لم يكن قد ترادفا في واقع الأمر. نعم أبدى الأصوليون الذين فصلوا بين هذا الذي يرى متقاربا من هذه المعاني فروقا تقدم إيرادها في محالها، ولكنها فروق خارجة عن الصيغة، والبحث

انما هو في دلالتها- اي دلالة الصيغة- بنفسها في مواضع إفادتها لهذه المعاني، هذا على وجه الجملة هو حال هذه المعاني التي يتقارب بعض منها ببعض آخر منها وما يتعلق بذلك (ولا) نريد أو لا حاجة بنا إلى أن (نطول) الكلام (بتفصيل ذلك) بمزيد من هذا الضرب من الأمثلة، وبيان ثبوت هذا التداخل (وتحصيله) في نفس المخاطب بمزيد تقرير بما يدل عليه.

وعلى كل فإنه سواء قررنا هذا التداخل ألغينا هذه الفروق فأفضى بنا الأمر الى القول بترادف الألفاظ ما اتحد من تلك المعاني، او اعتبرنا تلك الفروق فصرنا إلى إثبات تلك المعاني منفصلا بعضها عن بعض والى تباين ما دل عليها من ألفاظ، فإن الثابت المقطوع به هو أن لفظة «افعل» هذه تطلق على أوجه مختلفة في المعنى وهكذا تستعمل في معان مختلفة، وهنا يرد السؤال الأصلي الذي ترجم به على هذه المسألة وجعل عنوانا لها وهو (هل افعل) يدل على الأمر بمجرد صيغته، وبذلك يكون حقيقة في هذا المعنى او لا يدل عليه إلا بقرائن تعينه له او ترجحه فيه وبذلك يكون مجازا فيه، وإنما كان هذا السؤال واردا هنا لأن ما تقدم ما هو إلا سرد للوجوه والمعاني التي ترد لها لفظة (افعل) هذه، وبيان كونها متعددة أما بيان أن للأمر صيغة تدل عليه وتختص به فإنه لم يسق ولم يذكر على الوجه المطلوب، نعم المصنف ذكر أن للأمر صيغة تدل عليه وذكر أمثلة ذلك، لكنه لم يذكر ما في كون صيغة افعل من الخلاف من حيث دلالتها على الامر وبذلك فإنه لا بد من ذكره هنا لأنه واجب الذكر فيه لأنه هو السؤال الذي يعرض بعد سرد هذه الأوجه والمعاني المذكورة، ويرد مرة أخرى ثم إنه ترجمة المسألة ثم إن ما يأتي من الكلام متعلق به والذي تقرر جوابا عن هذا السؤال هو: أن الشيخ أبا الحسن الاشعري -على ما نقل عنه- يقول: إنه لا صيغة للأمر تختص به قال ابن السبكي: «وقد نقل عن أبي الحسن أنه لا صيغة للأمر تختص به»، وأن قول القائل (افعل) متردد بين الامر والنهي،

وان فرض حمله على غير النهي فهو متردد بين جميع محتملاته. ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه:

فقال قائلون اللفظ صالح لجميع المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها.

وقال آخرون ليس المعنى بتوقف أبي الحسن في المسألة إلا أنا لا ندري على أي وضع جرى قول القائل افعل في اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الرأي ثم نقل عن أبى الحسن ناقلون انه يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن.

قال إمام الحرمين: وهو زلل بين في النقل. ثم قال إمام الحرمين: الذي أراه في ذلك قاطعا به أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل أوجبت أو ألزمت أو ما شاكل ذلك وإنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل افعل من حيث ألفاه في وضع اللسان مترددا وإذا كان كذلك فما الظن به إذا اقترن بقول القائل افعل لفظ أو ألفاظ من القبيل الذي ذكرناه مثل أن يقول افعل حتما أو افعل واجبا.

نعم قد يتردد المتردد في الصيغة التي فيها الكلام إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها فالمشعر بالأمر النفسي الألفاظ المقترنة بقول القائل أفعل أم هي في حكم التفسير لقول القائل افعل وهذا تردد قريب ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على مافيه من الخبط فأما قرائن الأحوال فلا ينكرها أحد.

وهذا هو التنبيه على سر مذهب أبى الحسن والقاضي وطبقة الواقفية. هذا كلام إمام الحرمين».[1]

وقد وافق بعض الأصوليين كالباقلاني أبا الحسن الاشعري في هذا الذي

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٢/ ١٦).

ذهب إليه في شأن (افعل) هذه، وهم الذين يعبر عن بالواقفية -هنا- وإنما صار أبو الحسن إلى هذا القول لأن ذلك لا يتلقى من العقل، إذ العقل لا يدل على وضع الصيغ والعبارات، وإنما يتلقى ذلك من جهة النقل اللغوي وقد استعملتها العرب في جهات كثيرة، فدل ذلك على أنها مشتركة، والجمهور على خلاف هذه القول الذي ذهب الأشعري إليه هنا والذي يكاد يكون شاذا، إذ ذهب الجمهور ومنهم الشافعي ومالك وابو حنيفة والاوزاعي وأحمد والبلخي من المعتزلة وعامة أهل العلم الى أن للأمر صيغة تدل عليه إذا تجردت عن القرائن التي تصرفها عنه، فدل ذلك على أنها حقيقة فيه اي في الأمر .

ويستدل على ذلك بأمور منها:

أ- أن أهل العلم قسموا الكلام أقساما فقالوا: إن الكلام أمر، ونهي، وخبر، واستخبار فالأمر قولهم «افعل» والنهي قول «لا تفعل» والخبر «زيد في الدار» -مثلا، والاستخبار «أزيد في الدار»- مثلا، وغير ذلك مما انقسم إليه الكلام وهكذا فإن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم يفرقون بين صيغة الامر وصيغة النهي وصيغة الخبر وغير ذلك من الصيغ الدالة على هذه الاقسام.

ب- أن السيد إذا قال لعبده «اسقني» فلم يسقه كان عاصيا، وبذلك يستحسن توبيخه ومعاقبته عند عقلاء العرب فلو لم تكن الصيغة تدل في الوضع على الطلب والاستدعاء ما حسن معاقبة هذا العبد الذي لم يمتثل ما أمر به.

ج- أن هذه الصيغة بمجردها موضوعة للاستدعاء وإنما تحمل على ما عداها بقرينة من شاهد الحال وغيره، وتفارق اللون والعين والنور فإن تلك الأشياء لم توضع لشيء معين، ولهذا إذا أمر عبده - مثلا- أن يصبغ له الثوب بلون لم يستحق الذم بأي صبغ صبغه ولو قال لعبده اسقني ماء فلم يسقه استحق الذم بتركه اسقاءه.

د- أن الأمر مما تشتد الحاجة إليه في الخطاب فلا بد من وضع صيغة ولفظ يدل عليه على وجه الاختصاص إذ كل ما تشتد إليه حاجة الناس في درك مصالحهم يجب أن يوضع له من الالفاظ ما يدل عليه.

هذا باختصار رأي الجمهور الذين ذهبوا الى أن للأمر صيغة تدل عليه مختصة به وهي صيغة «افعل» وبهذا ينتهي الجواب عن هذا السؤال الذي هو «هل للأمر صيغة تدل عليه مختصة به أولا؟»

وبعد هذا يعرض السؤال الثاني الذي يقع بعده بطبعه، والذي سبقت الإشارة إليه وهو: إذا كانت هذه الصيغة مستعملة في هذه المعاني ومطلقة عليها في اللسان العربي ففي أي معنى من هذه المعاني تكون حقيقة وفي أي منها تكون مجازا، إذا كانت حقيقة في بعضها ومجازا في بعض آخر. وإذا كانت مشتركة ففي أي معان من هذه المعاني تكون مشتركة ؟ هذه هي صورة هذا السؤال والجواب عنه هو: أنه تقدم أن الاشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ ومن تبعه في هذا المقام يقولون: إن هذه اللفظة يصار الى التوقيف في حقها فلا تحمل على أي معنى من هذه المعاني حتى يرد ما يدل على المراد بها من ذلك ويبينه من قرينة ودليل.

وقد رد مذهبه هذا لضعفه، أما الجمهور فقد تقدم أنهم يقولون: إن صيغة «افعل» تدل على الأمر حقيقة لأنها موضوعة له. قال الآمدي: «ثم اتفقوا على أنها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة». وسيأتي من الناس من يرى أنها قد تكون حقيقة في الكل بالاشتراك، لكن الجمهور على خلاف ذلك، والمعتمد هنا قولهم. وبذلك انحصر البحث في هذه المعاني المذكورة من جهة ما تكون فيه هذه الصيغة حقيقة وما تكون فيه من هذه المعاني مجازا. (فـ)ـستقرر بهذا أن (الوجوب والندب والارشاد والاباحة والتهديد) هي متعلق نظرنا في هذا المقام (وهذه) كما ترى- (خمسة وجوه) وكلها (محصلة)

متحققة الوجود بهذه الصيغة منفصل بعضها عن بعض ويعتريها جميعها احتمال كونها مجازا او حقيقة (و)مع ذلك (لا فرق بين الارشاد) في واقع الأمر (والندب) من حيث مرتبة الطلب وحال المعنى (إلا أن الندب) إذا أطلق على هذا الاقتضاء فإنه يكون في العمل الذي يكون مشروعا (لـ)ـتحصيل (ثواب الآخرة) وإن كان ذلك لا يمنع أنه قد تحصل به مع ذلك مصلحة دنيوية، (و) أما (الإرشاد)فإنه يكون متى أطلق عليه مصروفا للتنبيه على أن الفعل الذي هو محله يكون لتحصيل (المصلحة الدنيوية) كما في قوله تعالى ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ فإن المصلحة في هذا الاستشهاد دنيوية لما يفضي إليه ذلك الإشهاد من حفظ الأموال وضمان الحقوق لأهلها وبذلك وهو كونه مشروعا لهذه المصلحة الدنيوية (فـ)ـإنه (لا ينقص ثواب وأجر أخروي بترك الاشهاد في المدانيات والإقراضات التي تجري بين الناس فينفع بها بعضهم بعضا (و) كذلك (لا يزيد) هذا الأجر و الثواب (بفعله) أي بفعل الإشهاد والإتيان به فالأجر والثواب الذي في القرض يبقى كما هو على كلا الحالين ما لم يقصد بذلك الإشهاد امتثال هذا الأمر (واستشهدوا) فإن قصد به ذلك ففيه الأجر من هذه الجهة.

هذه هي المعاني التي انحصر فيها كونها محل هذا البحث وموطنه وهذا هو حالها .

وإذا ثبت حصول هذا الانحصار فيما ذكر -كما هو رأي الجمهور- وانتهى النظر في هذه المسألة إلى هذا الموضع فإنه يرد فيه السؤال الذي يفرضه حال هذا المقام وهو إذا كانت هذه المعاني هي التي رشحت لأن تكون فيها كلها أو بعضها أو إحداها فقط صيغة (افعل) حقيقة فما الذي تقرر في ذلك بالنظر الأصولي؟

الجواب هو أنه قد ثبت أن الذي انتهى إليه هذا النظر في ذلك هو حصول

الخلف ووقوع النزاع في تعيين ما تكون فيه هذه اللفظة حقيقة، وما تكون فيه مجازا، فكان عن ذلك ظهور مذاهب في شأن ذلك وبناء آراء متعددة فيه.

هذا على وجه الجملة ما أثمرته الأنظار في ذلك، فلنصر إلى إيراد ذلك مفصلا ونقول:

المذاهب والآراء المنجزة والمرسومة في ذلك منها:

المذهب الأول: مذهب من قال بالاشتراك العام في ذلك فقد (قال قوم) -وهم الشيعة- كما قال الامدى إن لفظ (افعل) (هو) لفظ (مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر) المذكورة، فهو فيها (كلفظ العين) فما دل عليه من معان، كالجارحة -العين الباصرة- والعين الجارية، والذات والذهب، والشمس، وغير ذلك مما هو من معاني هذا اللفظ (و)كـ(ـالقرء) فيما دل عليه من الطهر والحيض، والجون في السواد والبياض.

وكون هذا هو مذهب الشيعة هنا هو ما صرح به الآمدي -كما تقدم ذكر ذلك لكن المصرح به في كتب أصولية أخرى هو أن القول بأنه حقيقة بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد هو مذهب الشيعة. هذا ما يتعلق بهذا المذهب الأول.

(و) **المذهب الثاني** هو الأخذ بالمتيقن المقطوع به في ذلك، فقد (قال قوم ينزل على أقل الدرجات) التي يدل عليها، ويحمل عليه (وهو الإباحة) لأنه حقيقة فيه هذا هو حال هذا المذهب الثاني.

(و)**المذهب الثالث** هو الأخذ بما تقتضيه الإرادة وتجنب رفع دلالته -أي دلالة افعل - إلى ما لا يدل عليه افعل بلفظه ولا بفائدته - والذي يفضي إليه ذلك هو أنه ليس للإباحة لأنها ثابتة بالبراءة الأصلية ولا الوجوب لأنه لم يدل عليه -افعل- هذا بلفظه ولا بفائدته، وعليه (قال قوم) منهم أبو هاشم المعتزلي

وكثير من المتكلمين المعتزلة وجماعة من الفقهاء وأبو الحسن بن المنْتاب وأبو الفرج المالكيان، (إلى أنه) موضوع (للندب) حقيقة (و) لا يحمل على الوجوب) إلا (بزيادة قرينة) تقضي بذلك مرجحة له، أو معينة .هذا هو حال هذا المذهب الثالث ومحتواه.

(و)**المذهب الرابع** هو الحمل على أعلى المراتب وعليه (قال قوم: هو للوجوب) حقيقة لأنه موضوع له، وبذلك (ف)ـإنه (لا يحمل على ما عداه من المعاني الأخرى إلا بقرينة) تدل عليه .هذه هي صورة المذهب الرابع ومضمونه.

المذهب الخامس: مذهب من يرى أنه مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا، وهو قول الشافعي في رواية عنه، قال المصنف: «وقد صرح الشافعي في كتاب «الأحكام» بتردد الأمر بين الندب والوجوب». هذا هو متضمن هذا المذهب الخامس.

المذهب السادس مذهب من يرى أنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة، وهذا القدر هو الإذن برفع الحرج عن الفعل، وهذا مذهب المرتضى من الشيعة .

المذهب السابع: أنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب، وهذا مذهب أبي منصور الماترتدي السمرقندي .

المذهب الثامن: أنه موضوع لإرادة للامتثال، وهذا مذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي .

المذهب التاسع: أنه غير موضوع لأي معنى من هذه المعاني على وجه التعيين، وبذلك فالواجب في حقه من حيث حمله هو التوقف، وهذا مذهب ابي الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني ومن تبعهما في ذلك وهو مذهب المصنف كما سيأتي.

المذهب العاشر: أنه إن كان من كلام الله تعالى فإنه للوجوب وإن كان من كلام الرسول ﷺ فهو للندب وهذا مذهب الابهري المالكي، وقد انفرد به.

هذه هي المذاهب المرتسمة في هذه المسألة والمنجزة فيها. نعم هذه هي المذاهب المقررة في هذه المسألة والمرسومة فيها، وقد اطلعنا عليها وعرفناها وقد صيرنا العلم بها متشوفين الى معرفة الراجح من ذلك والقول المنصور منه وبذلك يرد علينا هنا سؤال عن هذا وهو: ما هو الذي دلت الأدلة على أنه الحق منها والأجدر بالرجحان فيها؟ (و)ما هو السبيل إلى كشف الغطاء عنه فإن كل أهل مذهب يستدلون على مذهبهم بما يرون أنه قاض بصحة مذهبهم ودال على رجحانه؟

الجواب عن هذا هو أن (سبيل كشف الغطاء) يتحقق ويتحصل ب (أن نرتب النظر) في هذا الشأن وهو مسلط (على مقامين) بيانيين في هذا الموضوع بنشر ما انطويا عليه من حال وتجلية ما هما عليه من حقيقة في واقع الأمر هو ما به يكشف هذا الغطاء ويظهر به ما هو الحق في ذلك.

المقام (الأول) من المقامين مرسوم ومعقود (في بيان) وإظهار (أن هذه الصيغة) صيغة (افعل) (هل تدل) بوضعها وبموجب حقيقتها (على اقتضاء وطلب ام لا) تدل عليه بذلك، ومن ثم فإنها إن دلت عليه فإنما تدل عليه بالقرائن؟

هذه صورة هذا المقام الأول، وهو مقدم في الذكر -هنا- لأنه مقدم بالطبع في هذا الموضوع لأنه اساس المقام الثاني التي يأتي بعده، لأن الثمرة التي تكون عنه هي التي تكون موضوعا لهذا المقام الثاني. وقد يكون موجب تسميتهما بالمقامين هو أنه يقيم فيهما النظر طالبا للثمرة، فيقيم في الاول، ثم يقيم في الثاني وعلى هذا فإنه ينبغي ضبطهما بضم الميم او أنه يقوم فيهما النظر ويحصل ويتحقق ثم يرتحل الى بناء الثمرة وقطف النتيجة وكل ذلك اعتباري فالظرفية هنا المعلومة من لفظ مقام اعتباري لان المراد به هو النظر والكلام.

وعلى كل فإنهما مرحلتان لبناء ما يجب أن يبني فيهما من معرفة يوصل إلى كشف الغطاء المذكور. هذا ما يتعلق ببيان وجه هذه التسمية واختيارها (و(ما يتعلق بهذا المقام الأول.

المقام (الثاني) وهو مرسوم ومعقود (في بيان) وإظهار (أنه إن اشتمل لفظ افعل) هذا -الصيغة- (على) الدلالة على (اقتضاء) أي طلب واستدعاء (فالاقتضاء موجود في) هذا اللفظ في حالة إرادة (الندب) به وهو الطلب غير الجازم وهو ما يكون عليه في حالة إرادة (الوجوب به) وهو الطلب الجازم، هذا وهو وجود الاقتضاء في كلا الحكمين مبني (على اختيارنا) الذي قررناه في مسألة كون المندوب مأمورا به، واختيارنا هذا هو (أن المندوب داخل تحت الأمر) وقد بينا في أثناء كلامنا على هذه المسألة وجه ذلك ودليله. وإذا تقرر ثبوت هذا الذي ذكر من الاقتضاء في هذه الصيغة -افعل- سواء قصد بها إفادة الندب أو قصد بها إفادة الوجوب، فإن ذلك ظاهره يفيد أمرين هما:

إما كون افعل هذا مشتركا بين المعنيين - الندب والوجوب معا، أو كونه حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر (فهل يتعين لأحدهما) وبذلك يكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (أو هو مشترك) بينهما وبذلك يكون حقيقة فيهما معا، وعلى هذا فإنه يحتاج في صرفه إلى أحدهما وحمله عليه إلى قرينة تقضي بذلك وتدل عليه؟

هذه صورة هذين المقامين الذين إذا بين مضمونها يحصل كشف الغطاء عما هو الحق في هذه المسألة.

وإذ قد اتضحت هذه الصورة على وجه الإجمال، فلنصر إلى إيراد هذا المضمون وإظهاره على وجه التفصيل والبيان التام الذي يحصل به كشف ذلك الغطاء المذكور مقدمين الكلام على المقام الأول قائلين:

(المقام الأول: في دلالته على اقتضاء الطاعة)

أي هذا هو) المقام الأول) الذي تقدم ذكر أنه مرسوم ومعقود في بيان (دلالته) أي دلالة افعل (على اقتضاء الطاعة) وطلب حصولها من المأمور.

والغرض من الكلام في هذا المقام هو اثبات هذا الاقتضاء وحصوله واقعا. وفي مجرى تحقيق ذلك وتحصيله نمضي (فنقول:) إنه (قد أبعد) قوله عن الحق وصار به إلى مجانبة الصواب والحيد عنه (من قال: إن قوله) أي إن قول القائل (افعل) يعني قد أبعد نفسه عن الصواب والحق من قال إن لفظ (افعل). هذا هو مراد المصنف، وأما قوله (قوله) فهو لفظ زائد لا حاجة إليه، بل إنه يفسد المعنى لأنه يوهم أن افعل المقصودة هنا هي الملفوظة فقط، وليس كذلك بل هي (افعل) من حيث هي. وعليه فإن نظم كلامه الأصلي هو: قد أبعد من قال إن لفظ افعل -كما سبق ذكر ذلك- هو لفظ مشترك بين الإباحة والتهديد الذي مفاده ومقتضاه (هو المنع) والحظر (وبين الاقتضاء) الذي هو الطلب والاستدعاء مستدلا على ثبوت هذا الاشتراك بأنه قد ثبت إطلاق هذه الصيغة -افعل- على هذه المعاني كلها، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وإنما كان صاحب هذا القول قد حاد عن الصواب فيه وأبعد رأيه هذا عن الصواب لأنه سوى بين أمور مختلفة مفترقة ألفاظها بالوضع (فإنا ندرك التفرقة) بين المعاني المتقررة (في وضع) «في» هنا بمعنى الباء يعني بوضع (اللغات كلها) والتمييز (فيه بين قولهم) أي قول أرباب هذه اللغات (افعل) وبين قول القائل (لا تفعل) وبين قوله (إن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل) فالأول عندما يطرق آذاننا ندرك منه استدعاء تحصيل فعل ما وإدخاله إلى الوجود. والثاني ندرك منه استدعاء ترك شيء ما ومنع نفوسنا من إدخاله إلى

الوجود. والثالث ندرك منه إحالة الإيجاد إلى الاختيار، هذا مايدرك من هذه الأقوال متى طرقت الآذان، وهذا المدرك منها معان مختلفة باختلاف هذه العبارات، فكل عبارة تفيد معناها المخصوص بها منفردة به عن الأخرى وبذلك ندرك التفرقة بين هذه الصيغ وهذا الحال يحصل لنا على الدوام (حتى إذا قدرنا) وفرضنا (انتفاء القرائن) التي قد تقرر هذا الحال في نفوسنا وتثبته، وانعدمت (كلها) بحيث لم يلفظ إلا بهذه الصيغ (وقدرنا) وفرضنا (هذا) الذي تقدم ذكره من هذه العبارات (منقولا على سبيل الحكاية) بأن يقال -مثلا- قال فلان لفلان (انظر) ثم قال له (لا تنظر) ثم قال له (إن شئت فانظر) سواء كان هذا منقولا (عن) شخص (ميت أو) عن شخص (غائب) وهذا (لا) يجري (في فعل) مخصوص واحد (معينٍ) كالذي يروج بين الناس كثيرا الأمر به أو النهي عنه، أو إجراء التخيير فيه، ويعتاد الناس جريان هذه العبارات فيه (من قيام وقعود وصيام وصلاة بل) يجري هذا (في) أضرب (الفعل) كلها (مجملا) وعاما بلا محاشاة فإنه متى وردت هذه الصيغ في فعل ما (سبق إلى فهمنا) وأذهاننا (اختلاف معاني) ومدلولات (هذه الصيغ) وبذلك (علمنا قطعا أنها ليس أسامي) يعني (عبارات مترادفة على معنى واحد) ووجه هذا بين فإنه لو كانت (افعل) دالة على النهي لساوت (لا تفعل) فيما تفيده من معنى، ولما وقع في النفوس اختلاف معنييهما متى طرقا الآذان، وكيف تدل صيغة (افعل) على النهي ونحن إذا قابلنا معناها بمعنى صيغة (لا تفعل) تباينا وتضادا وهكذا حال صيغة (افعل) مع صيغة (إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل) بلا فرق، فإنهما لو ترادفا ما وقع في النفس عند سماعهما معنيان مختلفان، كما هو معلوم وبذلك ندرك -كما تقدم ذكر ذلك- التفرقة بين معاني هذه الصيغ التي تقرر لها بالوضع (كما أننا) كذلك ندرك التفرقة بين معنى قولهم في الاخبار

قام زيد و) معنى قولهم (يقوم عمرو) ومعنى قولهم (زيد قائم) وهذه التفرقة متجلية (في أن) الخبر (الاول) معناه مسند (لـ)ـالزمان (الماضي) وبذلك يدل على الاستقرار والوقوع (و) الخبر (الثاني) معناه (لـ)ـالزمان (المستقبل) إن قصد به، وقد يكون للحال فيفيد الدوام والاستمرار لان المضارع يكون للحال والاستقبال (و) الخبر (الثالث) مسند معناه (للحال) الزمان الحاضر فكل عبارة من هذه العبارات الخبرية لها معناها المخصوص بها (هذا هو) حال (الوضع) الجاري في هذه العبارات ومقتضاه وموجبه (وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل) كما في قوله تعالى ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾ (و) يعبر (بالمستقبل عن الماضي) كما في قوله تعالى (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) أي قال له كن فكان، وإنما يعبر بأحد الفعلين في محل الآخر ويكون ذلك مدركا للمخاطب (لـ)ـوجود (قرائن تدل عليه، وتمنع الحمل لذلك الفعل المتجوز به على الحقيقة ويكون ذلك لأغراض ونكت بلاغية وبيانية (و) هكذا فإن العرب كما ميزوا وفصلوا الماضي عن المستقبل حيث وضعوا لكل واحد منهما لفظا يدل عليه وهو مختص به (ميزوا) كذلك الامر عن النهي (فوضعوا لكل واحد منهما لفظا يدل عليه (فقالو في باب ما دل على) الامر «افعل» بناء على أنه الاصل، واما ان جعل ليفعل هو الاصل فانه هو الموضوع للأمر، والظاهر ان وجه تسميته بالباب هو انه يتفرع عنه الإسناد الى التثنية والجمع ونحوهما. هذا ما وضعه العرب صيغة للأمر، (و) هكذا فعلوا ايضا في النهي اذ وضعوا له لفظا يدل عليه (فقالوا في باب) ما دل على (النهي) لا تفعل (و) قد دل معناهما على (انهما لا ينبئان عن معنى) يدل على الاختيار نحو (قوله) اي قول القائل (ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل) او افعل ذلك إن شئت (بل ينبئان على

خلاف ذلك تماما وبذلك (فـ)ـإن الفرق بين هذه الصيغ من حيث ما تدل عليه من معنى امر ثابت مقطوع به و(هذا أمر تعلمة بالضرورة)لأنه ثابت بالحسن والوجدان فكل واحد منا يجد فى نفسه هذا الفرق متى طرقت هذه الصيغ أذنه، ويجرى ذلك في جميع اللغات (من العربية والتركية والعجمية) كالفارسية والإفرنجية (وسائر اللغات) هذا ما ظهر انه يعلق به قول المصنف هذا (من العربية والتركية والعجمية) وهو ما ذكرناه وهو قوله: «ويجري ذلك في جميع اللغات» ويمكن ان يكون قوله هذا (من العربية الخ، مبينا لقوله السابق وهو (فإنا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها). والأول اوجه. وهذه التفرقة امر ثابت بالضرورة -كما سبق ذكر ذلك- (لا يشككنا فيه إطلاق) هذه الصيغة على غير الاقتضاء والطلب (مع) وجود (قرينة) تصرفها عن ذلك الى (التهديد) والتخويف (و) كذلك الحال اذا طلقت (مع قرينة الاباحة) وهذا الإطلاق إنما يكون في (نوادر الاحوال) يعني في الأحوال النادرة ففيه إضافة الصفة للموصوف. وهكذا ينتهي بنا الكلام هنا الى تقرير ثمرة ما سبق وزبدته وهي أن «افعل» دلالتها مقصورة على الاقتضاء محصورة إفادتها فيه وأما استعمال هذه الصيغة في غير الاقتضاء والطلب فإنه من باب التجوز، ولا يصار إليه إلا بقرينة تقضي به.

(فإن قيل) ها أنتم قد أنكرتم قول من يقول بالاشتراك المذكور في لفظ «افعل» هذا ورددتموه فـ(ـبم تنكرون على من يحمله على الاباحة) وهو التخيير بين الفعل والترك الذي تفيده هذه الصيغة، ويقول بأنه ما وضع إلا لها، وأن اطلاقه على غيرها تجوز فلا يصار اليه إلا بقرينة تقضي بذلك وما قال بذلك إلا (لأنها أدنى الدرجات) وهو مقطوع به فدلالته عليها قطعية، وبذلك (فهو) معنى (مستيقن) مدرك بيقين، وأما ما سواه ومن ذلك الندب والوجوب

فهو ليس إلا أمرا مظنونا وما ليس قطعا لا يتخذ أصلا، فالظني ليست الأصول من المحالّ والمواضع التي يقبل فيها وهذا كله بين فبماذا تردونه وتنكرونه؟

(قلنا) جوابا عن ذلك: إن (هذا) القول هو (قول) باطل فاسد (من وجهين) اثنين: (أحدهما:) أن ما استند إليه القول بأن افعل للإباحة هو الاحتمال، وبذلك فإنه يساوي ما استند إليه القول بأنه للتهديد (فإنه) كما هو محتمل للإباحة هو -كذلك- (محتمل للتهديد) الذي المراد به والقصد منه (هو المنع) والحظر (و) بذلك (ف) إن الطريق الذي يعرف أنه لم يوضع للتهديد والتخويف هو نفس الطريق الذي (يعرف أنه لم يوضع للاباحة و) المراد به هنا (التخيير) بين الفعل والترك وقد تقدم بيان هذا الطريق وعرض صورته بينة واضحة وقد أدرج فيها التمثيل بالصيغة الدالة على هذه الاباحة، ومقابلتها بصيغة (افعل) وقد تبين أنهما متباينتان فيما تفيدانه من معنى، كما هما متباينتان بنية وصيغة.

الوجه (الثاني) هو (أن هذا الذي قيل من أن أفعل للإباحة هو (من قبيل) اي جنس (الاستصحاب) وهو هنا استصحاب ما دل عليه اللفظ بالاستعمال، وبذلك فإن هذا القول (لا) يعد مضمونه (من قبيل البحث عن) مقتضى (الوضع) في حق هذه الصيغة وما يوجبه في شأنها وإذا طلب منا بيان ذلك وإظهاره فإنا (نقول) لصاحب هذا القول (هل تعلم أن مقتضى) ودلالة (قوله) اي قول القائل (افعل) بموجب الوضع وحكمه (للتخيير بين الفعل والترك) الذي هو معنى الاباحة (فإن قال نعم) أنا أعلم أن صيغة افعل موضوعة لهذا التخيير (فقد بهت) اي كذب وأتى بالبهتان (واخترع) هذا القول وأتى به من عند نفسه، لأنه بالضرورة يعلم أن قول القائل (افعل) مخالف لقول القائل (إن شئت فافعل وإن شئت فاترك) الذي هو صيغة الاباحة الحقيقية.

(و) أما (إن قال:) إنه (لا) يعلم ذلك اي لا يعلم أن دلالة (افعل) للتخيير بين الفعل والترك (فـ)اننا (نقول) لك (أنت شاك في معناه) وبذلك (فـ)ـإنه (يلزمك التوقف) عن القول بهذا الذي ذهبت إليه وبحت فيه، وإذا علمت هذا الذي ذكر واستوعبت مضمونه من الأدلة وثمراتها أدركت أنه لم يأت من قال بأن (افعل) مشترك بين ما ذكر من الاباحة والتهديد والاقتضاء بشيء يصلح للاستدلال ويستحق جعله مستندا لقوله هذا، ومثله من قال: إنه - اي إن افعل- موضوع للاباحة فإنه أيضا لم يأت بشيء يصلح حجة ودليلا لرأيه هذا، فقد تم إيراد ما رأى أرباب هذين القولين أنه متمسكهم فيما ذهبوا إليه من ذلك وتم كذلك رده وإبطاله وإقامة الدليل على خلافه (فتحصل من هذا) كله (أن قوله) اي قول القائل «افعل» (يدل) حقيقة (على) خلاف التهديد والاباحة وهو(ترجيح جانب الفعل) للفعل المأمور به والاتيان به وتغليبه (على جانب الترك) لما أمر به (و) يدل كذلك على (أنه ينبغي أن يوجد) هذا الفعل المأمور به، ويدخل الى الوجود. هذا ما يتعلق بقول القائل «افعل» (و) أما (قوله) اي قول القائل (لا تفعل) فإنه (يدل) حقيقة (على) خلاف ما يدل عليه (افعل) ويفيده وهو (ترجيح جانب الترك) للفعل المنهي عنه (على جانب الفعل له (و) يدل كذلك على (أنه ينبغي) أي يجب (أن لا يوجد) اي لا يخرج الى الوجود.

هذا ما يتعلق بقول القائل (لا تفعل) بصيغة النهي، (و)أما (قوله) اي قول القائل (أبحت لك) هذا الفعل -مثلا- (فإن شئت فافعل)ـه (وإن شئت فلا تفعل)ـه فإنه قول (يرفع الترجيح) عن جانب الفعل وعن جانب الترك معا لأن هذه الصيغة هي صيغة التخيير وهي تفيد التسوية بين الفعل والترك فيما وردت فيه.

هذا هو حال المقام الأول وثمرة النظر فيه، فلننتقل الآن الى الكلام على المقام الثاني.

تقدم ذكر أن هذا المقام مرسوم لبيان أنه إن اشتملت صيغة «افعل» على الاقتضاء فإن الاقتضاء وهو الطلب موجود في الندب والوجوب، فهل هذه الصيغة مشتركة بينهما أو هي متعينة لأحدهما؟

كان هذا هو أساس النظر والكلام في هذا المقام، وكان هذا السؤال هو المعقود هذا المقام للجواب عنه.

وبعد ذلك قرر أن صيغة افعل قد ثبت أنها تشتمل على الاقتضاء لكن ليس بمعنى الوجوب ولا بمعنى الندب على التعيين بل بمعنى ترجيح جانب الفعل على جانب الترك وأنه ينبغي أن يوجد ذلك الفعل المأمور به، وهذا يشمل الواجب والمندوب، وبذلك وهو تفسير الاقتضاء بما ذكر يعاد صوغ ذلك السؤال على وفق هذا المعنى للاقتضاء، فيقال فيه هل هذه الصيغة مشتركة بين المعنيين، فإن لم تكن مشتركة بينهما فما الذي ترجح أن هذه الصيغة وضعت له من كلا الفعلين الذين ينبغي أن يوجدا، وهما الواجب والمندوب؟

وهذا ما حصل في إعادة الكلام على هذا المقام فقيل فيه بعدما استبعد ومنع كونها مشتركة.

(المقام الثاني: في ترجيح ما ينبغي أن يوجد)

أي هذا هو (المقام الثاني: في) الكلام على شأن (ترجيح) كون هذه الصيغة موضوعة لـ(ـبعض) يعني لأحد (ما ينبغي أن يوجد) من الفعلين الذين هما: الواجب والمندوب.

وعلى وفق هذه الترجمة يجري الكلام في هذا المقام، وهذه الترجمة لا تخالف ما ترجم به عليه في القول الجملي الأول بل هي بيان لمعناها والمراد بها.

وإذا تبين هذا وتقررت صورته فلنصر إلى إيراد مضمون هذا المقام قائلين:

إنما وجب بيان ما ترجح كون هذه الصيغة موضوعة له من الوجوب والندب لما تقدم ذكره من ثبوت الاقتضاء فيهما وأنه ينبغي أن يوجدا معا، وهذا بين (فإن) الفعل (الواجب و)الفعل (المندوب كل واحد منهما ينبغي) شرعا (أن يوجد) ويحصل من المكلف (ويرجح فعله على تركه) لأنه ينافي بحقيقته الفعل المباح الذي فيه الاختيار. (و)كذا (ما) أي الفعل الذي (أرشد إليه) فإنه كذلك مما ينبغي أن يوجد، وأن فعله راجح على الترك له فهو في ذلك كالمندوب (إلا أن الإرشاد يدل) في الفعل الذي يقوم به (على أنه ينبغي أن يوجد) ذلك الفعل ويحصل (ويرجح فعله) والإتيان به (على تركه لمصلحة العبد في) هذه (الدنيا) كما في استشهاد الشاهدين في المداينة (و)أما (الندب) فإنه مشروع مورده ومحله (لمصلحته) أي لمصلحة العبد (في) الدار (الاخرة) وهي ما يحصل له فيها من الثواب والجزاء بفعله والإتيان به (و)أما ما قام به (الوجوب) والفرض على العبد فإنه مشروع (لنجاته في الآخرة) من العذاب وفوزه بالجنة، لأنه إن لم يأت بهذا الواجب فلن ينجو وقد يعذب و(هذا) كله إنما يكون هكذا (إذا فرض) أنه مدرك (من) خطاب (الشارع) وقدر أنه منه.

(و) أما (في حق السيد) فإنه لا بد من التفرقة بين حال هذا العبد وبين ما يحق لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في هذا الشأن، فإن هذا العبد -السيد- (إذا قال لعبده افعل) كذا (فإنه يتصور) في حقه (ذلك) أيضا، فإنه يتصور في حقه إذا قال كذلك رجحان فعل ما أمر به على الترك ولكن (مع زيادة أمر) يختص به (وهو أن يكون) هذا الأمر -افعل- مطلوبا (لـ)ـأجل (غرض) هذا (السيد) ومصلحته (فقط) وهذا يجري في كل أمر أمر به عبده (كقوله اسقني) ماء (عند) قيام (العطش) به، فإنه ما قال له ذلك إلا لغرضه ومصلحته، وهي هنا إزالة عطشه وشعوره بالري.

(و)هذا أمر (هو غير متصور) ولا ممكن (في حق الله تعالى) لغناه المطلق (فإن الله غني عن العالمين) فلا مصلحة له ولا غرض في أفعالهم ولا في تروكهم (ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه) فجهاده لا يصل إلى الله منه نفع، وهذا مؤكد بقوله تعالى (إن الله لغني عن العالمين) هذه هي صورة كون هذه الصيغة قاضية برجحان الفعل الذي طلبت به، وقد تقدم أن ذلك يشمل الواجب والمندوب لكن ما الذي يرجح أن هذه الصيغة -افعل- موضوعة له؟

في ذلك خلف نشأت عنه مذاهب تقررت في ذلك.

(و)هكذا فـ(ـقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه) أي إلى أن وضع (افعل) هذا حاصل (للوجوب) متقرر له فهو فيه حقيقة. وهذا مذهب الجمهور من الفقهاء وأكثر المالكية وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري، والجبائي في أحد قوليه. وهو الذي صححه ابن الحاجب، والبيضاوي. قال الرازي وهو الحق، وهو مذهب الشافعي، وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن الأشعري على أصحاب أبي إسحاق المروزي. قال الاستاذ أبو إسحاق: إنه لا يجوز غيره. وفي تركه دفع الشريعة. وقال القاضي عبد الوهاب: إنه قول

مالك وكافة أصحابه، وأكثر الحنفية والشافعية وقال أبو بكر الرازي هو مذهب أصحابنا وإليه كان يذهب الكرخي وقال المازري بل هو ظاهر فيه مع احتمال غيره لكن الوجوب أظهر.

ثـم إن أربـاب هـذا المذهـب اختلفـوا في وجـه كـون هـذه الصيغـة (افعـل) حقيقـة في الوجـوب فمنهـم مـن قـال إنها حقيقـة في الوجوب لغة وشـرعا، وهذا قول الجمهور.

ومنهـم مـن قـال إنهـا حقيقـة في الوجـوب شـرعا فقـط، وهـذا رأي البلخـي وأبـي عبـد الله البصري المعتزلي الملقب بالجعَل، وإمام الحرمين وأبي طالب المكـي. ومنهـم مـن قال إنه حقيقة فيه بوضع اللغة فقط، وصححه أبو إسـحاق ونقلـه إمـام الحرمين في مختصـر (التقريب) عن الاكثرين مـن القائلين باقتضاء الصيغة للوجوب وأنه كذلك بأصل الوضع، لأنه قد ثبت في أصل اللغة تسمية مـن خالـف مطلق الأمر عاصيا ويستحسنون توبيخه بالعصيـان عند مجرد ذكر الأمر، فاقتضـى ذلـك دلالـة الأمـر المطلق علـى الوجـوب. ومنهم من قـال إنه بوضـع الشـارع. وحـكاه صاحـب المصـادر عـن الشـريف المرتضـى واختاره. ومنهـم مـن قـال إنـه يـدل بالعقل. قـال الشـيخ أبو إسـحاق: وفائـدة الوجهين في الاقتضـاء باللغة أو بالشـرع أنـا إن قلنـا: يقتضيه مـن حيـث اللغـة وجـب حمل الأمر على الوجوب سـواء كان من الشـارع أو من غيره إلا ما خرج بدليل. وإن قلنا: من حيث الشرع كان الوجوب مقصورا على أوامر صاحب الشرع. حكاه بعض شراح اللمع.

هذا هو حال هذا المذهب، وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

المذهـب الثـاني: مذهـب من قـال: إنـه -أي إن «افعل»- موضـوع للندب، وأنه حقيقة فيه.

(و)هكذا فقد (قال قوم إنه للندب) وإنه حقيقة فيه. وممن قال بهذا القول أبو هاشم المعتزلي وكثير من المتكلمين المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء، منهم أبو الحسن بن المنتاب المالكي وأبو الفرج المالكي. ونقل عن الشافعي، لكن الظاهر أن مذهب الشافعي هو القول بالوجوب.

(و)المذهب الثالث مذهب المتوقفة فقد (قال قوم يتوقف فيه) أي في شأن حمله ووضعه، فلا يقضى فيه بأنه موضوع للوجوب ولا للندب ولا لغيرهما، وإنما يحمل على ما تقتضيه القرينة فيه.

(ثم) إن أرباب هذا المذهب اختلفوا في موجب هذا التوقف وسببه فـ(ـمنهم من قال) إن موجب ذلك وسببه (هو) أن لفظ (افعل) هذا (مشترك) اشتراكا لفظيا بين معان متعددة، فهو (كلفظ العين) ومقتضى ذلك أنه مجمل فلا يحمل على أي معنى من معانيه إلا بقرينة تدل عليه.

(ومنهم من قال) نحن (لا ندري أيضا أنه مشترك أو أنه وضع لأحدهما) أي أحد المعنيين: الوجوب والندب (و)أنه (استعمل في) المعنى (الثاني) منهما (مجازا) متى استعمل فيه.

وفي المسألة مذاهب أخرى.

(و)المذهب (المختار) منها جميعا هو المصير إلى ترجيح الوقف فيه فيحكم بأن الصواب في شأنه هو القول بـ(ـأنه متوقف فيه) فلا يصار إلى حمله على الوجوب ولا حمله على غيره.

(و)إنما كان هذا المذهب هو المختار لقيام الحجج والأدلة على أنه كذلك (والدليل القاطع) في إثبات ذلك والمفيد للجزم بأنه الحق (فيه)هو(أن كونه) أي كون (افعل) (موضوعا لواحد من) هذه (الأقسام) المذكورة التي هي

الوجوب والندب والإباحة، والاشتراك المذكور (لا يخلو) حاله من أن يعرف بدليل معين يقضي بذلك ويوجبه، والأدلة التي يعرف بها ذلك محصورة معينة فهو (إما أن يعرف بعقل) بحيث يقضي العقل بثبوته، كما قضى بوجوب قيام الزوجية أو الوترية بالعدد، وقيام الأعراض بالأجسام، (و)يعرف (بنقل) أي بنقل عن العرب الواضعين لهذه اللغة ويكون متضمن هذا النقل هو الإخبار بأن (افعل) موضوع للوجوب.

(و)بذلك فإنه حقيقة فيه. ثم إن ما يثمره (نظر العقل) هذا الذي يفرض فيه القضاء بهذا الحكم حكم معلوم محدد فهو (إما ضروري) يعلم بلا تأمل (أو نظري) يحتاج في إدراكه إلى التأمل. هذا ما بدا لي تقرير كلام المصنف هذا عليه، وهو تقدير كلمة (ما يثمره) وما في معناه قبل قوله (نظر العقل) لأن الموصوف بالنظري والضروري هو العلم ويمكن وصف النظر بالنظري والضروري، باعتبار أن الضروري مستنده الضرورة العقلية ونحوها وبذلك تصح نسبته إليها باعتبار أنه مستمد منها. وتفسير النظر بمعنيين: أحدهما: حركة النفس في المعقولات، والثاني المادة التي يقوم عليها هذا النظر كالأدلة الظنية من باب تسمية المحل باسم الحال، وإن كان هذا ضعيفا. والوجه الأول هو الراجح، وقد يكون متعينا.

خلاصة القول في هذا الشأن وجملته فيه أن كون (افعل) للوجوب إن عرف فهو إما أن يعرف بالعقل أو بالنقل. (و)لكن الذي ثبت على قطع هو أنه (لا مجال للعقل) في إثبات (اللغات) ووضعها إذ ليس ذلك من شئون العقل ولا مما له فيه مسرح، فقصارى أمره في شأن اللغات إدراك ما وضعت له بعد حصول وضعها له وثبوته سواء قلنا إن الوضع اصطلاحي أو قلنا إنه توقيفي. هذا حال العقل في هذا الشأن.

(و)أما (النقل) وهو الرواية والخبر فهو (إما متواتر) نقله جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب (أو) أخبار (آحاد ولا حجة في) أخبار (الآحاد) هنا لأن هذه المسألة أصولية. (و)أما (المتواتر) نقله عمن يعتبر النقل عنه هنا حجة وهم واضعوا اللغة (فهو) في حقيقته الوجودية (لا يعدوا) ولا يتجاوز (أربعة أقسام) فهو محصور فيها لا يخرج عنها، وهذه الأقسام هي:

أ- كونه منقولا عن أهل اللغة.

ب- كونه منقولا عن الشارع، ويندرج في ذلك ويدخل فيه تصديق الشارع أو أهل اللغة لمن ادعاه وقال به.

ج- كونه منقولا عن أهل الإجماع.

د- أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل.

هذه هي الأقسام الأربعة التي ينحصر هذا المتواتر فيها إن ورد، وبذلك فهو (إما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم) له لمعناه (أنهم)قد (صرحوا) قائلين حين هذا الوضع أننا نعلن (بأننا وضعناه) أي وضعنا هذا اللفظ (لكذا) معينين المعنى الذي وضعوه له (أو) لم يقروا بذلك حين وضعه ولكنهم (أقروا به بعد الوضع) أي بعد وضعهم إياه لمعناه ذاك قائلين إن اللفظ الفلاني وضعناه لكذا مصرحين بذلك المعنى الذي وضعوه له معينين له.

هذا هو القسم الأول.

(وإما أن ينقل) ويروى (عن الشارع ﷺ الإخبار عن أهل اللغة) العالمين بأحوال وضعها ولما وضعت له ألفاظها من معان، والإنباء عنهم -أي عن أهل اللغة-(بذلك) وهو أن هذا اللفظ موضوع لكذا، مصرحا به معينا. وقد يكون ذلك من جهة (تصديق ذلك) وهو ثبوت ذلك الوضع من أهل اللغة أو

من الشارع أو منهما معا، وذلك يتصور في أن يصرح شخص بأن اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني فيصدقه من ذكر.

هذا هو القسم الثاني.

(وإما أن ينقل) ذلك (عن أهل الإجماع) بحيث يروى عنهم القول بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى مصرحا في ذلك باللفظ معينا، وبالمعنى معينا.

وهذا هو القسم الثالث.

(وإما أن يذكر بين يدي جماعة) ممن يعتبر قولهم في هذا الشأن حجة ودليلا و(يمتنع عليهم السكوت على الباطل) وترك النهي عنه، ولا شك أن الكذب من الباطل، وبذلك فإنهم لن يسكتوا عن الكذب، لأنه من الباطل بل هو من أشده.

وهذا هو القسم الرابع من هذه الأقسام.

(فـ)ـإذا أدركت هذا وتصورته أدركت أن (هذه هي الوجوه) والطرق (الأربعة) المذكورة، والتي يمكن نقل هذا الخبر بها وروايته بها. (وهي) على وجه العموم (وجوه تصحيح النقل) وإثباته على وجه القطع والجزم. (و) هذا لم يثبت شيء منه في هذا الشأن -نقل صيغة ما تدل على الطلب الجازم بالوضع- (و)بذلك فإن(دعوى)ورود (شيء من ذلك) والقول بأنه قد ثبت نقل شيء منه (في قوله) أي قول القائل (افعل أو في قوله: أمرتك بكذا أو) في (قول الصحابي أمرنا بكذا) ونحو ذلك قول باطل وأمر (لا يمكن) إثباته، وإذا تقرر هذا وثبت (فـ)ـقد (وجب التوقف فيه) أي في شأنه، فلا يصار إلى القول فيه بنفي ولا إثبات، فلا يقال فيه أي في (افعل) إنه موضوع للوجوب ولا إنه غير موضوع له.

وشأن الوجوب هذا من حيث إنه لا يوجد ما يدل على أن (افعل) أو غيره موضوع له، فصار حقيقة فيه، هو نفسه شأن (قصر دلالة الأمر) الذي صيغته (افعل) ونحوه (على الفور) والبدار إلى الفعل المأمور به، (أو) قصره على (التراخي) والمهلة، (و) كذلك قصره (على التكرار) وهو فعل المأمور به بلا انقطاع إلا في زمان فعل الضروريات كالأكل والشرب ونحو ذلك، وينجز البدء فيه بمجرد فهم الأمر به. (أو)قصره على (الاتحاد) وهو أنه موضوع للمرة الواحدة، فكل ذلك (يعرف) الحق والصواب فيه (بمثل هذا الطريق) الذي عرف به الصواب والحق في هذه المسألة مسألة كون (افعل) ونحوه موضوعا للوجوب، وأنه حقيقة فيه.

(وكذلك التوقف في) كون (صيغة العموم) الذي تستعمل فيه وتطلق في إفادته موضوعة للعموم حقيقة، فإنه بهذا الطريق أيضا أدرك وعرف، وذلك (عند من يتوقف فيها) من حيث كونها موضوعة له (فهذا) الذي ذكر من هذا الطريق (هو مستنده) ودليله. والمراد بهذا الطريق ما سبق ذكره من حصر سبيل إثبات لفظ ما لمعنى معين في طريق العقل والنقل ثم إبعاد العقل من هذا الأمر لاستحالة إثبات المعاني للألفاظ بمقتضيات العقول وإبقاء النقل الذي يقسم إلى نقل آحاد ونقل تواتر، ثم إبعاد نقل الآحاد من هذا الشأن لأنه لا يفيد إلا الظن، والمسألة أصولية فلا بد من جريان القطع والجزم فيها.

وبعد هذا يبقى ما كان يثبت بالتواتر، فيصار إلى قسمه إلى الأقسام الأربعة، ثم يمضي إلى إثبات أنه لم يرد في أي طريق من الطرق التي أقيمت عليها هذه الأقسام شيء مما يثبت شيئا من هذه الأمور، وبذلك يصار إلى التوقف فيها.

هذا هو المراد بهذا الطريق وهو دليل هذا التوقف -كما ترى- (و)لكن (عليه أسئلة) اعتراضية ونقضية، (بـ)ـذكر(ها) وذكر الجواب عنها (يتم) كونه

(الدليل) الثابت في هذا الشأن، (وبعد) ذكر ذلك كله (نذكر شبه المخالفين) لنا في هذا التوقف، والقائلين بخلافه في هذه المسألة.

وإذا تقرر هذا وبان أمره فلنورد تلك الأسئلة على الولاء والتتابع قائلين:

(السؤال الأول) هو (قولهم إن هذا) الطريق الذي ذكرتموه وجعلتموه مستندكم ودليلكم في هذا الذي ذهبتم إليه من هذا التوقف (ينقلب عليكم في) شأن (إخراج الإباحة والتهديد من) ما هو (مقتضى) ومدلول هذا (اللفظ) الذي هو (افعل)، ونحوه كـ(ليفعل)و (صه) (مع أنه) يعني مع أن هذا الإخراج الذي صرتم إليه (لا يدل عليه) أي على صحته وحصوله في واقع الأمر (عقل) إذ العقل لا مدخل له في شأن وضع اللغات أصلا فهو لا يثبت وضعا لغويا عدم، ولا ينفي وضعا لغويا حصل ووجد، وهذا معلوم، وقد تكرر ذكره. (و) كذلك (لا) يدل عليه (نقل) عن أرباب هذا اللسان (فإنه لم ينقل عن العرب) الذين هم أهل المعرفة بالأوضاع في لغتهم وأحوالها ولم يرو عنهم ما يدل على ذلك من القول (صريحا) بحيث يخبرون فيه بذلك معلنين فيه (بأنا ما وضعنا هذه الصيغة) التي هي «افعل» (للإباحة والتهديد لكن استعملناها فيهما على سبيل التجوز) ولما لم يكن هذا منقولا عنهم بطل ما ذهبتم إليه من إخراجهما من مقتضى ومدلول هذه الصيغة-افعل-.

(قلنا) ليس هذا الأمر كما ادعيتم فإننا قد علمنا ثبوت هذا الذي ذهبنا إليه بالاستقراء وتتبع طرق استعمال هذه الصيغة وأحوالها ومقارنتها بصيغ التهديد والإباحة وهذا دليل أقوى من دليل النقل، وذلك بين فإن (ما يعرف باستقراء) أحوال لفظ ما من حيث وضعه والمعاني التي تقررت له في (اللغة) وجرت على السنة أهلها (وتصفح وجوه الاستعمال) لما تعلق به النظر من لفظ، هو (أقوى) دلالة وتأصيلا (مما يعرف بالنقل الصريح) لاحتمال أن

يكون المعروف بالنقل هذا مخصوصا بطائفة من أرباب هذا اللسان - كما هو الحال في شأن المترادف والمشترك، فإنه قد علل وجودهما بتعدد الوضع- بخلاف ما ثبت بالاستقراء وجوده مطردا المضي على وفقه في الاستعمال، وهو ما حصل وثبت في حق هذا الذي قضي به من إخراج التهديد والإباحة من مقتضى ومدلول صيغة الأمر هذه -افعل- فإنه قد عرف ثبوته وعلم حصوله بالاستقراء وتصفح وجوه الاستعمال لهذه الصيغة مقارنة بصيغ التهديد والإباحة.

(و)هكذا فإننا (نحن كما عرفنا) باستقراء وتتبع أحوال الألفاظ وتصفح وجوه استعمالها (أن الأسد وضع للسبع) وهو هذا الحيوان المفترس الذي يطلق عليه لفظ الليث والهزبر والقسورة وغيرها (و) أن (الحمار) وضع (للبهيمة) المعينة المعلومة التي يدرك كل إنسان المراد بها متى سمع هذا اللفظ أو خطر بباله وهذا نعرفه في شأن هذين اللفظين على القطع (وأن كل واحد منهما يستعمل) في غير هذا الذي وضع له أما الأسد فإنه يستعمل (في) الشخص (الشجاع) القوي القلب الذي لا يهاب، (و)أما الحمار فإنه يستعمل في الشخص (البليد) وهو ضد الذكي، أو نقيضه، وهذا الاستعمال لهذين اللفظين فيما ذكر من الشجاع والحمار لا ينشأ عنه أي التباس في أفهامنا لما وضعا له بما يستعملان فيه، ولا أي اختلاط بينهما (ف)إنه (يتميز عندنا بتواتر الاستعمال) ما هو (الحقيقة من) ذلك مما هو (المجاز) فيه (ف)كذلك عرفنا أن افعل موضوعة للأمر الذي هو الطلب والاقتضاء، وإن كانت تستعمل في الإباحة والتهديد، فإن ذلك لا يوقع في الالتباس بين هذا الذي وضعت له وبين هذا الذي تستعمل فيه على سبيل التجوز لأنه (كذلك تتميز صيغة الأمر) التي هي «افعل» (و)صيغة (النهي) التي هي «لا تفعل» (و)صيغة (التخيير) التي هي إن شئت فافعل، وإن شئت فاترك فكل واحدة من هذه الصيغ متميزة عن

الصيغتين الأخريين (تميز صيغة) الفعل (الماضي و)صيغة (المستقبل و) صيغة (الحال) وقد تقدم التمثيل لها جميعا، فهذه الصيغ بعضها متميز عن بعض، فكل صيغة منها متميزة عن الأخريين بنية ومعنى (و) كل هذا (لسنا نشك فيه أصلا) لأنه مدرك بالضرورة، وبذلك فإنا لم نشك فيه أولا ثم جاء بعد ذلك العلم به مستقرا، بل هو معلوم لنا من أول ما أدرك، وبذلك لم يجر فيه الشك أصلا.

وهذا التميز بين فيما ذكر فإنه ثابت فيه على وضوح تام لا يمكن دفعه (وليس كذلك تميز الوجوب عن الندب) في شأن صيغة (افعل)، فهو ليس كتميز الحيوان المفترس، والشخص في شأن الأسد، ونحوه كالحمار فيما ذكر له من معنى حقيقي، ومعنى مجازي.

ولكن هذا الذي سيق هنا دليلا في إثبات ما وضع له الأسد والحمار، وكون الصيغ المذكورة للأمر، وإخراج التهديد والإباحة من دلالتها ومقتضاها وهو-أي ذلك الذي سيق دليلا في ذلك- الاستقراء وتصفح وجوه الاستعمال هو نفسه مما اتخذه دليلا وحجة من يرى أن (افعل) هذه موضوعة للوجوب فليعلم ذلك وليتأمل. هذا ما يتعلق بهذا السؤال الأول.

(السؤال الثاني) هو (قولهم إن هذا) الذي ذهبتم إليه من نفي دلالة صيغ الأمر على الوجوب والندب (ينقلب عليكم في) هذا الذي قلتم به من (الوقف) في تعيين ما وضعت له هذه الصيغ -ومحل الخلاف على وجه الخصوص هو صيغة(افعل)- من الوجوب أو الندب، وكونها موضوعة للوجوب فقط أو للندب فقط، أو هي مشتركة بينهما، وإذا كانت مشتركة فهل هذا الاشتراك اشتراك لفظي أو معنوي، ووجه هذا الانقلاب بين، (فإن الوقف في هذه الصيغة) هو أيضا غير مقتضى بالعقل و(غير منقول عن العرب) التصريح به،

فإنا نعلم أنه لم يرو عنهم ما يدل على أن هذه الصيغ يصار إلى الوقف في شأنها حتى يدل الدليل على المراد بها، وإذا كان هذا الأمر كذلك (فلم توقفتم) في شأنها بلا دليل ولا حجة، وبذلك فإن هذا ما ذهبتم إليه إلا (بالتحكم) المحض.

(قلنا) إن هذا ليس يرد علينا لأن الواقف غير حاكم، بل هو ساكت عن الحكم، والساكت عن الحكم لا يفتقر إلى دليل، ولذلك فإنا (لسنا نقول التوقف مذهب) بل هو سكوت عن إبداء أي رأي في ذلك. وإنما صرنا إلى ذلك -كما سبق ذكره- لأن العرب لم يبينوا ما وضعت له هذه الصيغة و(لكنهم أطلقوا هذه الصيغة لـ)إفادة (الندب مرة و)في بعض المواضع (لـ)إفادة (الوجوب) مرة (أخرى) فيطلقونها أحيانا على الندب ويطلقونها أحيانا أخرى على الوجوب (ولم يوقفونا على أنه) أي على أن ما ذكر من صيغة (افعل) (موضوع لأحدهما) وأنه فيه حقيقة (دون الثاني) وبذلك (فـ)إن (سبيلنا) الذي ينبغي علينا سلوكه في حقهم هو (ألا ننسب إليهم ما لم يصرحوا به وأن نتوقف عن التقول) أي اختلاق الأقوال (والاختراع) لها (عليهم) كذبا وافتراء.

وصورة هذا القول الذي ذهبنا إليه في هذه المسألة إنما هي (كـ)صورة (قولنا بالاتفاق) أي بلا خلاف بيننا (إنا رأيناهم) أي رأينا العرب (يستعملون لفظ الفرقة) -بكسر الفاء- (والجماعة والنفر) بفتح الفاء (تارة في الثلاثة) الأشخاص ويطلقونها عليهم إذا اجتمعوا (وتارة) يستعملون هذه الألفاظ (في الأربعة) الأشخاص (وتارة) يستعملونها (في الخمسة) منهم كما تستعمل فيما هو أعلى من ذلك كالخمسة والستة والسبعة، ولذلك فهي لفظة مترددة بين هذه المعاني كلها من حيث إطلاقها واستعمالها (و)مقتضى ذلك أنه (لا سبيل إلى تخصيصها بعدد) معين من هذه الأعداد، وقصرها عليه (على سبيل التحكم) وهو تكلف إثبات الحكم بلا دليل وادعاء وجوده بلا برهان (و)كذلك (جعلها

مجازا في الباقي) فإنه لا سبيل إليه بالتحكم أيضا، لأن التحكم ما هو إلا هراء، وتمسك بالوهم وتخيل لما لا وجود له. هذا ما يتعلق بالسؤال الثاني.

(السؤال الثالث) هو (قولهم) إن هذا الذي ذكرتم من أنه لا يقبل ثبوت معنى للفظ ما والقول به إلا إذا كان منقولا عن العرب على وجه مقطوع به (ينقلب عليكم في قولكم إن هذه الصيغة) التي هي صيغة (الأمر) وهي (افعل) لفظة (مشتركة) بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا كـ(اشتراك لفظ الجارية بين المرأة) الفتية، والأمة وإن كانت عجوزا (والسفينة) فإنها تسمى جارية والجمع الجواري قال سبحانه: « له الجوار المنشآت في البحر كالأعلام» (و) كـ(لفظ القرء) فإنه مشترك (بين الطهر) من الحيض (و)الاتصاف بـ(الحيض) ونحو ذلك من الألفاظ المشتركة وإنّما ينقلب عليكم ما ذكر لأن هذا الذي ذكرتموه في شأن لفظ افعل هذا من أنه لفظ مشترك أمر غير ثابت بالنقل عن العرب (فإنه لم ينقل) عنهم (أنه)لفظ (مشترك) كما ادعيتم، فكيف تذهبون إلى القول بشيء لا يوافق أصلكم هذا وهو أنه لا يقبل معنى للفظ ما إلا ما كان ثابتا نقله عن العرب.

(قلنا) إن هذا السؤال لا يرد علينا أيضا فإنا (لسنا نقول: إنه) أي إن افعل هذا لفظ (مشترك) كما لا نقول أيضا إنه غير مشترك، فنحن لا نقول بهذا ولا بذاك، (لكنا نقول) الحق في هذه المسألة هو لا نقضي بأي حكم فيها بل (نتوقف في هذه أيضا) كما توقفنا في أمر وضعه -أي وضع (افعل) للوجوب أو الندب لأنه لم يظهر لنا في ذلك ما نحكم به على وجه التعيين من الاشتراك وغيره، ولم يترجح عندنا شيء منه (فـ)ـنحن (لا ندري أنه) أي أن (افعل) هذا وما في حكمه من حيث الدلالة على الأمر (أنه وضع لأحدهما) أي أحد المعنيين المذكورين: الوجوب والندب (وتجوز به) أي بـ«افعل» وما ماثله (عن)

المعنى (الآخر) أي استعمل فيه مجازا (أو) قد (وضع لهما معا) فصار لفظا مشتركا بينهما، وهذا كله محتمل في حق هذا اللفظ بمقتضى طريقة استعماله وإطلاقه في اللسان العربي (ويحتمل أن نقول) من وجه آخر (إنه مشترك) ونبني ذلك على مقتضى صورة استعمال العرب له وإطلاقهم له (بمعنى أنا إذا رأيناهم أطلقوا اللفظ لمعنيين) واستعملوه فيهما (ولم يوقفونا على أنهم وضعوه لأحدهما) وأنه حقيقة فيه (و) أنهم (تجوزوا به في) المعنى (الآخر فـ) إننا قد (نحمل إطلاقهم) لهذا اللفظ (فيهما على) أنه قد حصل (الوضع) أي وضع هذا اللفظ (لهما) معا على وجه الاشتراك.

وبذلك نكون قد أخذنا ثبوت الاشتراك لهذا اللفظ من هذا الاطلاق والاستعمال.

(وكيفما قلنا) في شأن هذا اللفظ (فـ)إن (الأمر فيه قريب) من الصواب والحق سواء قلنا بأن هذا اللفظ مشترك بين المعنيين حقيقة بناء على هذا الإطلاق والاستعمال، أو قلنا بأننا لا ندري ما الذي وضع له بناء على أن هذا الاستعمال يخيل لنا حصول الاشتراك فيه كما يخيل لنا أنه قد يكون حقيقة في أحد المعنيين ومجازا في الآخر، فإن ذلك كله محتمل وقريب من أن يكون صوابا وحقا. هذا ما يتعلق بقول أرباب الوقف في هذه المسألة وما استندوا إليه في قولهم بهذا.

وبعدما تم الكلام على إيراد أدلة أرباب هذا الرأي -الوقف- وإيراد السؤالين على هذه الأدلة وما بني عليها من رأي، وإيراد الجواب عنهما ينتقل الآن إلى إيراد ما استدل به من يرى أن صيغة (افعل) هذه للندب وهو الطلب غير الجازم، فليصر إلى ذلك مترجما عليه بترجمة هي:

(شبه المخالفين الصائرين الى أنه للندب)

أي (شبه المخالفين) لنا في هذه المسألة (الصائرين إلى أنه) أي أن (افعل) موضوع (للندب) وأنه حقيقة فيه فإذا أطلق فإنه لا ينصرف إلا إليه.

(و) هذا الرأي -وهو أن صيغة (افعل) للندب حقيقة- (قد ذهب إليه كثير من المتكلمين وهم) هنا (المعتزلة) ومنهم أبو هاشم وأبو علي الجبائي، وعبد الجبار. نعم نقل عن المعتزلة أن هذا هو مذهبهم لكن ليس بمعنى أن صيغة (افعل) موضوعة للندب بل بمعنى أن الأمر عندهم يقتضي الإرادة، والحكيم لا يريد إلا الحسن، والحسَن ينقسم إلى واجب ومندوب، فإذا أطلق الأمر معبرا عنه بصيغة (افعل) هذه وما في حكمها فإنه يحمل على المحقق وهو الندب، فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير. هذه هي صورة قول المعتزلة هنا.

(و)هذا وهو أن صيغة الأمر هذه للندب -هو- أيضا مذهب (جماعة من الفقهاء) منهم أبو الحسن بن المنتاب المالكي وأبو الفرج المالكي (ومنهم) أي من الفقهاء أو الأصوليين أو من الطائفتين معا (من نقله) أي نقل القول به (عن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) قال القاضي عبد الوهاب كلامه في (أحكام القرآن) يدل عليه. هذا ما نقله الزركشي عن القاضي عبد الوهاب، لكن ظاهر كلام الشافعي هناك لا يفيد ذلك (و)لا يدل عليه فـ(قد صرح الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في) كتابه هذا (كتاب أحكام القرآن) بتردد الأمر بين الندب والوجوب. وقال النهي) يدل (على التحريم) وبذلك فإنه يحمل عليه. (فقال إنما أوجبنا) على الولي (تزويج) المرأة (الأيم) وهي التي لا زوج لها سواء كانت بكرا لم تتزوج قط، أو أرملة أو مطلقة وفرضناه عليه لقوله تعالى ﴿فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ﴾ أي فلا تمنعوهن

ولا تحبسوهن. (وقال) -أيضا (لم يتبين لي وجوب إنكاح) السيد (العبد) أي عبده وتزويجه إياه (لأنه لم يرد فيه) أي في شأن العبد (النهي عن العضل) له ومنعه من الزواج وحبسه عنه، (بل لم يرد إلا) الأمر بإنكاحه وتزويجه، الوارد في (قوله تعالى ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ﴾ جمع أيم، وهو الشخص الذي لا زوج له ذكرا كان أو أنثى (الآية) وتمامها» ﴿مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ﴾- (ف) قوله تعالى (هذا) وهو (وأنكحوا) (أمر وهو) لا دليل فيه على وجه التعيين على الوجوب لأنه (محتمل للوجوب والندب) وبذلك فإنه لا يحمل على الوجوب وظاهر كلام الشافعي هنا هو القول بكون الأمر المجرد مترددا بين الوجوب والندب لا أنه موضوع للندب. لكن حمله تزويج العبد على الندب -إن ثبت- يشعر بأنه يحمله على الندب كما قال القاضي عبد الوهاب. هذا محصل هذا الذي نقل عن الشافعية ونص كلامه نفسه في أحكام القرآن هو: «قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ﴾.

قال: ودلت أحكام الله، ثم رسوله ﷺ: على أن لا ملك للأولياء آباء كانوا أو غيرهم على أياماهم، وأياماهم الثيبات. قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ﴾، وقال تعالى في المعتدات: ﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ﴾ الآية، وقال رسول الله ﷺ: «الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها» مع ما سوى ذلك.

ودل الكتاب والسنة على أن المماليك لمن ملكهم، وأنهم لا يملكون من أنفسهم شيئا.

ولم أعلم دليلا على إيجاب إنكاح صالحي العبيد والإماء- كما وجدت الدلالة على إنكاح الحرائر إلا مطلقا».

فأحب إلي أن ينكح من بلغ من العبيد والإماء، ثم صالحوهم خاصة.

ولا يبين لي أن يجبر أحد عليه لأن الآية محتملة أن تكون أريد بها الدلالة لا الإيجاب».

هذا بيان من قال بهذا الرأي، وذهب إليه، وهو أن الأمر للندب وقد احتجوا على رأيهم هذا بشبهتين:

(الشبهة الأولى) لمن ذهب إلى أنه) أي إلى أن الأمر (للندب) هي (أنه) معلوم دلالته عليه متيقن هذا منه، وبذلك فإنه (لا بد من تنزيل قوله) أي قول القائل («افعل» وقوله «أمرتكم» على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب) ويتفقان على تضمنهما له (وهو طلب الفعل واقتضاؤه وأن فعله خير من تركه، وهذا) القدر من مدلول الأمر ومقتضاه أمر (معلوم) متيقن دلالته عليه واقتضاؤه له، (وأما لزوم العقاب) ووجوب حصوله (بتركه فـ)ـإنه أمر (غير معلوم) وغير متيقن دلالة الأمر عليه، وبذلك (فـ)ـإنه ينبغي أن (يتوقف فيه) حتى يرد ما يدل عليه من دليل خارجي.

وهذا الذي ذكره المصنف من إدخال عبارة (أمرتك) و(أمرتكم) ونحو ذلك في صيغة الأمر إنما يتماشى على مذهبه في كون هذه العباراة صيغ الأمر، وأما غيره ممن حصر صيغة الأمر في (افعل) و(ليفعل) وما يقوم مقامهما نحو صه ويرى أن نحو (أمرتك) (وأنتم مأمورون) وما جرى مجرى ذلك صيغ إخبار، لا صيغ طلب فإنه لا يورد هذه الصيغ في هذا المقام وما أشبهه، ويحصر الكلام في صيغة (افعل) مكتفيا بها.

وهذه الشبهة التي أوردها المصنف أوردها الآمدي أيضا لكنه أوردها بصورة أخرى -وإن كان المعنى في نهاية الأمر واحدا- فقال: إن المندوب

ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب، فكل واجب مندوب وليس كل مندوب واجبا، لأن الواجب ما يلام على تركه، والمندوب ليس كذلك، فوجب جعل الأمر حقيقة فيه لكونه متيقنا».

(و هذا) القول -الشبهة- (فاسد) وباطل (من ثلاثة أوجه) كل واحد منها منفردا يقضي ببطلانه:

(الأول) من هذه الأوجه هو (أن هذا استدلال) وهو -هنا- بناء الحكم على الدليل العقلي الذي يرى أنه يقتضي ما ذكر من دلالة «افعل» على الندب (والاستدلال لا مدخل له في) شؤون (اللغات) وأوضاعها، وإنا يصار في إثبات ما هو لغوي على ثبت إلى النقل عن أهلها، وهذا الذي ذكر حكم بالاستدلال لأنه استند في إثباته إلى كون الندب معلوما من الأمر بناء على أن الأمر للطلب والاقتضاء وأن الطلب والاقتضاء يشترك فيه الوجوب والندب وأن فعل المأمور خير من تركه، فيقضي بناء على ذلك بأن الأمر للندب، وهذا استدلال لزومي بصفات غير مسلمة الثبوت ثم إن دلالتها المذكورة -أيضا- غير مسلمة-كما سيأتي بيان ذلك- (و)بذلك فإنه (ليس هذا نقلا عن أهل اللغة أن قوله) أي أن قول القائل (افعل) مصروف (للندب) لأنه موضوع له فهو فيه حقيقة. وإذا لم يكن كذلك -وهو المطلوب- فهو قول باطل.

الوجه (الثاني) هو (أنه لو وجب تنزيل الألفاظ) ذات المراتب في مدلولاتها وذات العموم في أفرادها وذات الإطلاق في الصور التي دلت عليها بالتضمن، ولزم حملها (على الأقل) مما دلت عليه (المستيقن) الثابت يقينا وقطعا (لوجب تنزيل هذا) اللفظ الدال على الأمر (على الإباحة) التي هي رفع الحرج (والإذن) في الفعل (إذ قد يقال أذنت لك في) فعل (كذا فافعله) وتنزيله على

هذا أولى عملا بهذا الذي ذكر من الأخذ بالأقل المتيقن (فهو الأقل المشترك) بين ما تستعمل فيه صيغة الطلب والاقتضاء -الأمر- ثم إنه متيقن إفادة الأمر له بلا نزاع و(أما حصول الثواب) والجزاء (بفعله فـ)ـإنه أمر (ليس بمعلوم) لنا (كلزوم العقاب) ووجوبه (بتركه) فإنه هو أيضا غير معلوم لنا وهذا التنزيل أوجه -بناء على ما ذكر- (لا سيما) يعني خصوصا (على مذهب المعتزلة) الذين تقرر عندهم أن كل مأمور به حسن، وبذلك (فالمباح عندهم حسن و) عليه يباح و(يجوز أن يفعله الفاعل لـ)ـأجل (حسنه و)يجوز كذلك أن (يامر به) الآمر (لذلك) وهو كونه حسنا.

(و)كما يلزم -بناء على ما ذكر- تنزيل الأمر على الإباحة (كذلك يلزم تنزيل الجمع على أقل الجمع) سواء قلنا إنه اثنان، أو قلنا إنه ثلاثة (و)لكنهم (لم يذهبوا إليه) ولم يقولوا به. قد يكون مراد المصنف بهذا وهو قوله «لم يذهبوا إليه» هو أن من قال بحمل الأمر على المندوب لتيقن دلالته عليه والجزم بذلك لم يقولوا بهذا في شأن الجمع بحيث يكونون قد صاروا إلى أنه يحمل على أقل الجمع، هذا ما يجب حمل كلام المصنف عليه إذ يوجد من يقول من الأصوليين بتنزيل الجمع على أدنى مراتبه فيكون قول المصنف «لم يذهبوا إليه» مخصوصا بمن ذكر، وسيأتي بيان ذلك في محله.

الوجه (الثالث وهو التحقيق) الذي يصار فيه إلى تحكيم الحقائق والماهيات في الحكم التي قيل به في حقها، والنظر في مطابقتها له. وبناء على ذلك فـ(إن ما) قال به هؤلاء من أن الأمر موضوع للندب وما (ذكروه) من ذلك (إنما يستقيم لو كان الواجب ندبا) أي مندوبا (وزيادة) فإذا وقع حمل الأمر على المندوب يبقى محكوما به وحده (فتزول الزيادة) التي فوقه (المشكوك فيها) يعني المشكوك في أنها مدلول عليها بصيغة الأمر، (و)إذا حصل هذا

السقوط (يبقى) هذا (الأصل) الذي هو المندوب (و)لكن الذي تقرر هو أن هذا الأمر (ليس كذلك) فالواجب ليس مندوبا وزيادة، فإن المقرر الثابت هو أن كل واحد منهما حكم مستقل بنفسه (بل) إن بين حقيقتيهما تنافيا وتضادا فلو جمعا في فعل واحد لتناقضت حقيقته إذ سيجتمع فيه جواز الترك بلحاظ جهة الندب ومنعه بلحاظ جهة الوجوب، وأن تركه يأثم فاعله ولا يأثم، فجواز الترك له وأنه لا إثم في ذلك يحصل من جهة كونه مندوبا، وضد ذلك يحصل من جهة كونه واجبا. وبهذا تعلم أن الواجب ليس مندوبا وزيادة، وأن ذلك قد قضى به اختلاف حقيقتيهما الذي تقرر باختلاف الفصول المفرقة بينهما.

وبعد هذا يصار إلى النظر في شأن صيغة الأمر -افعل- وحقيقة المندوب ليعلم دلالتها بالقطع عليه، والذي ينقشع عنه غبار النظر في ذلك هو أن (افعل) لا يدل على الجزم والقطع بل على الطلب والاقتضاء لا غير، والمندوب زائد على هذا المعنى بأنه مثاب عليه، ودلالة افعل لا تفيد ذلك (بل يدخل في حد الندب) هذا وحقيقته الشرعية (جواز تركه فهل تعلمون أن) الفعل (المقول فيه «افعل» يجوز تركه) كما يجوز فعله (أم لا فإن) كنتم (لم تعلموه) يعني لا تعلمونه (ف) إنكم (قد شككتم في كونه) أي كون المقول فيه ذلك (ندبا) أي مندوبا (و)إن قلتم إنكم قد (علمتموه) وعرفتموه على قطع (فمن أين) حصل لكم (ذلك) وأدركتموه منه (و)هذا (اللفظ) الذي هو (افعل) (لا يدل على لزوم المأثم) والمعصية وعلى وجوب حصول ذلك (بتركه) -الباء بمعنى مع- أي مع حصول ترك هذا الفعل المقول فيه (افعل) لأن ذلك ليس من مدلوله ولا مقتضياته ومثل هذا يقال أيضا في شأن سقوط الإثم بالترك، (ف)إن (افعل)(لا يدل على سقوط المأثم) والذم (بتركه) أي مع حصول وقد تكون سببية أي بسبب تركه وعدم فعله (أيضا)، فسقوط الإثم وحصوله ليس من مقتضيات هذا اللفظ -صيغة- افعل.

(فإن قيل) إن سقوط الإثم ورفع الحرج معلوم بالبراءة الأصلية فإنه (لا معنى لجواز تركه) أي ترك فعل ما (إلا أنه لا حرج) أي لا إثم (عليه في فعله ولا في تركه وذلك) كله (كان معلوما) بالنفي الأصلي -البراءة الأصلية- (قبل ورود) دليل (السمع) الذي هو الوحي وبذلك (ف)هو (لا يحتاج فيه) يعني في العلم به وإدراكه (إلى تعريف) دليل (السمع) له والتعريف به لأنه معلوم بما ذكر من البراءة الأصلية (بخلاف لزوم المأثم) ووجوبه في حال الترك فإنه متوقف العلم به وإدراكه على الدليل السمعي إذ لا يدرك ذلك إلا من جهته.

(قلنا) ليس الأمر كذلك، فإن الأمر الشرعي يرفع مقتضى هذا النفي الأصلي الثابت بالعقل فإنه (لا يبقى لحكم العقل بالنفي) المذكور (بعد ورود صيغة الأمر حكم) بل يصير الحكم حينئذ موكولا إلى دلالته واقتضائه وما يفيده من معنى -لفظ (افعل)هذا-، وبذلك انصرف إليه النظر وحصر فيه، ولما كانت الاحتمالات فيه متعارضة وقع الخلف فيما يحمل عليه منها وبذلك (فإنه معين للوجوب) وقاض به (عند قوم) فقد قالوا بأنه إذا أطلق يحمل على الوجوب لأنه موضوع له فهو حقيقة فيه، وهذا القول وإن كان غير مرضي ولا واجب الأخذ به (ف)إنه (لا أقل) في القول به والمصير إليه (من احتمال) يستند إليه هذا القول ويبنى عليه فيفيد ذلك صحة المصير إليه، (وإذا احتمل) كونه لهذا المعنى وهو الوجوب (حصل الشك في كونه) أي كون ما قضى به (افعل) هذا (ندبا) لأنه لا جزم ولا قطع مع الاحتمال وبناء على ذلك كله (ف)إنه (لا وجه) معتبر ومقبول يحمل عليه هذا اللفظ (افعل)(إلا التوقف في) دلالته على (الندب) وغيره وهو الوجوب.

(نعم يجوز الاستدلال به) أي بلفظ (افعل) هذا (على بطلان قول من يقول) في أمر ما ورد فيه هذا الأمر، -افعل- من الشارع (أنه منهي عنه و)أنه

(محرم) وإنما يجوز الاستدلال به على بطلان هذا القول (لأنه ضد الوجوب والندب جميعا) وهو الطلب والاقتضاء ولا نزاع في أن هذا اللفظ يدل على ذلك ويقتضيه، فضده على كل حال باطل، ساقط الاعتبار. هذا حال هذه الشبهة الأولى -هنا- وهذه طريقة ردها وإبطالها.

(الشبهة الثانية) هي (التمسك بـ)ظاهر (قوله عليه السلام: إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا) وكفوا عنه. هذا جزء من حديث وراه ابن ماجه وأحمد وابن خزية والبيهقي كلهم عن أبي هريرة ولفظه تاما بلفظ ابن خزيمة هو: «عن أبي هريرة قال: خطب رسول الله ﷺ الناس فقال: «إن الله قد افترض عليكم الحج».

فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت عنه، حتى أعادها ثلاثا. فقال: «لو قلت: نعم، لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها». وقال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك الذين من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فما أمرتكم بشيء، فأتوه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا عنه». قال: فأنزلت: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾». (ففوض) عليه الصلاة والسلام (الأمر إلى استطاعتنا) وقدرتنا (ومشيئتنا) أي إرادتنا وهذا دليل الندبية في الأمر (و)لم يفعل ذلك في النهي وإنما (جزم في النهي بطلب الانتهاء) والانكفاف، وحسم الحكم في ذلك، فعلمنا من هذا أن الأمر هذا هو الأصل وأن النهي بخلاف ذلك.

(قلنا) إن (هذا) وهو الاستدلال بهذا الحديث (اعتراف) منكم يا معشر القائلين بأن لفظ الأمر هذا -افعل- للندب، وإقرار (بأنه من جهة اللغة والوضع ليس للندب و)هو كذلك (استدلال) واحتجاج (بـ)دليل مروي عن صاحب (الشرع) وهو -كما ترى- خبر الواحد (و)من المعلوم أنه (لا يثبت مثل ذلك)

وهو الموضوع له اللفظ وما هو حقيقة فيه (بخبر الواحد) لأن هذا الإثبات من المسائل الأصولية، وهي لا تثبت إلا بالقطعي من الأدلة، وهذا الذي ذكر من أن هذا استدلال بهذا الحديث على هذا الأمر ليس حجة ولا دليلا حتى (لو صحت دلالته) أي دلالة هذا الحديث على هذا الذي استدل به عليه فـ(كيف) يكون الحكم به (و)هو (لا دلالة له) على ذلك، (إذ) ليس صريحا في اقتضاء ذلك والدلالة عليه فإنه ﷺ (لم يقل) في هذا الحديث (فافعلوا ما شئتم) أو إن شئتم (بل قال ما استطعتم) أي مالكم قدرة على تحصيله والإتيان به فهو من حيث معناه والمراد به كما قال تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ وهذا حكم عام فإن كل فعل ورد في حقه (إيجاب) له وإلزام به (فهو مشروط) تحصيله والإتيان به (بالاستطاعة) والقدرة عليه. ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ و(وأما قوله) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- (فانتهوا) فقد قلتم إنه يدل على وجوب الانتهاء والانكفاف عن المنهي عنه، وهذا غير مسلم إذ (كيف دل) ذلك (على وجوب الانتهاء) ولزومه (و قوله) تعالى (فانتهوا) ما هو إلا (صيغة أمر) أي طلب واقتضاء (وهو محتمل للندب) كما هو معلوم، بل هو مصروف للندب عندكم فكيف صير إلى ترجيح الوجوب فيه مع قولكم فيه إنه للندب وضعا وحقيقة.

هذا ما أورده المصنف مما تمسك به هؤلاء الذاهبون إلى أن الأمر للندب وقد أورد غيره أدلة أخرى لأرباب هذا القول، ومنها أدلة المعتزلة التي قرروا بها مذهبهم فيه، ولعل المصنف قد ترك إيراد هذه الأدلة لأنها مبنية على أن الأمر هو الإرادة -وهي قصد إلى تخصيص الفعل ببعض الجائزات، وهو رأي باطل عنده.

وممن أورد هذه الأدلة وردها أبو الحسين البصري فقد قال في ذلك: «الإرادة تقتضي الندب على بعض الوجوه فصح أن الأمر يقتضي الندب

واستدلوا على أن صيغة الأمر لا تقتضي الوجوب بأن الوجوب ليس في لفظها وبأن صيغتها إنما تفيد الإرادة فقط واستدلوا على ذلك بوجوه:

منها أنه لا فرق بين قول القائل افعل وبين قوله أريد منك أن تفعل يفهم أهل اللغة من أحدهما ما يفهمونه من الآخر ويستعمل أحدهما مكان الآخر فجرى مجرى إدراك البصر ورؤية البصر في أن المفهوم من أحدهما هو المفهوم الآخر فلما أفاد قولنا أريد منك أن تفعل الإرادة فقط دون كراهة ضد الفعل ودون إيجاب الفعل وجب مثله في قولنا أفعل.

ومنها أن أهل اللغة قالوا إن قول القائل لغيره افعل يكون أمرا إذا كان فوق المقول له في الرتبة وسؤالا إذا كان دونه في الرتبة فلم يفرقوا بينهما إلا بالرتبة ومعلوم أن السؤال لا يقتضي إيجاب الفعل على المسؤول ولا كراهة ضد ما سأله فعله وإنما يقتضي الإرادة فقط فوجب في الأمر مثل ذلك إذ لو اقتضى الوجوب أو كراهة ضد المأمور لا نفصل من السؤال بشيء زائد على الرتبة.

ومنها أن الأمر ضد النهي ولا معنى لكونه ضدا له إلا أن فائدته ضد فائدته وفائدة النهي كراهة الناهي المنهي عنه لا غير فكان فائدة الأمر إرادة المأمور به لا غير لأنها ضد الكراهة.

ومنها أن الأمر يفيد أن الآمر مريد للفعل وما زاد على الإرادة لا دليل يدل على اقتضاء الأمر له فلم يجز أن يقتضيه فصح أنه يقتضي الإرادة فقط.

ومنها أن صيغة الأمر يجوز استعمالها في التهديد والإباحة وإنما يتميز منهما بالإرادة فهي كافية في ثبوت حقيقة الأمر فلا افتقار بها إلى شيء من كراهة ضد المأمور به ومن غيرها ولو لم يتميز الأمر من غيره إلا بالكراهة لضد المأمور به لكان الأمر بالنوافل ليس بأمر على الحقيقة لأن الله تعالى ما

كره أضدادها وقد أجمع المسلمون على أن الله سبحانه قد أمر بالنوافل وإنما مطيعون له بفعلها.

ومنها أن قول القائل لغيره افعل هو طلب للفعل واستدعاء له فيجب أن يثبت معه من أحوال القائل ما يطابقه ليكون مستعملا في موضوعه والذي يطابق طلب الفعل بالقول إرادته وما عدا ذلك لا حاجة بالمأمور إليه من كراهة وغيرها، قالوا فثبت أن صيغة الأمر لا تفيد إلا الإرادة وليس يخلو إما أن تفيد إرادة مطلقة متعلقة بحدوث الفعل المأمور به أو إرادة على طريق الوجوب أو إرادة فعله لا محالة وليس يجوز أن تفيد إرادة فعله لا محالة لأن المعقول من قولنا إن الإنسان يريد أن يفعل غيره الفعل لا محالة هو أنه يريد فعله ويكره تركه وقد بينا أن الأمر لا يقتضي كراهة الترك ولو عقل من إرادة الفعل لا محالة غير ما ذكرناه لم يكن الأمر يقتضيها لما ذكرناه من الأدلة. وأما إرادة الفعل على طريق الوجوب فإن عني بها أنها إرادة الفعل لا محالة فقد أفسدناه وإن عني بها إرادة فعل المأمور به وإرادة أن ينوي المأمور الوجوب فذلك باطل لأنه لا دليل في الأمر على فعل هذه البتة، واستدلوا على أن الإرادة المطلقة لا تقتضي الوجوب بأن الإنسان قد يريد الواجب والندب والمباح والقبيح والله عَزَّوَجَلَّ إنما يريد من المكلفين في دار التكليف ما كان له صفة زائدة على حسنه لأن إرادة القبيح يستحيل عليه لأنها قبيحة وإرادة المباح من المكلفين لا فائدة فيها لأنه لا يترجح وجود المباح على عدمه في استحقاق ثواب ومدح فلم يكن في إرادته فائدة في دار التكليف وأما إرادة ما له صفة زائدة على حسنه فيحسن من الحكيم لأن ماله صفة زائده على حسنه إما أن يكون ندبا أو واجبا وإرادة كل واحد منهما يحسن من الحكيم فاذا حسن ذلك كان الواجب ينفصل من الندب باستحقاق الذم على الإخلال به وهذه زيادة

لا يقتضيها حكم الأصل في كثير من الأفعال لم يجز إثباتها إلا لدليل زائد فمتى لم يحصل دليل زائد وجب نفيها كما أنه لما يثبت دليل يقتضي وجوب صلاة زائدة وجب نفيها. قالوا والرتبة أيضا لا تقتضي الوجوب لأن العالي الرتبة قد يأمر بالندب كما أنه قد يأمر بالواجب فلم تكن الرتبة مقتضية للوجوب والجواب أما قولهم أولا إنه ليس في صيغة الأمر ذكر للوجوب فانه يقال لهم وليس في صيغة الأمر ذكر للإرادة ولا لكون الفعل مندوبا وأيضا فانه لا يمتنع أن لا يكون ذكر الوجوب الذي هو قولك أوجبت في صريحة ويكون هو لفظ آخر من ألفاظ الوجوب وذلك أنه يقتضي إيجاب الفعل لا محالة على ما بيناه كما أن قول القائل لغيره افعل لا محالة وقوله ألزمتك الفعل يقتضي الوجوب وإن لم يكن ذكر الوجوب في صريحها وأما قولهم إنه لا فرق بين قول القائل لغيره افعل وبين قوله لغيره أريد منك أن تفعل فانه يقال لهم أتعنون أنه لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما موضوع للإرادة كما وضع قولنا سواد للسواد أو تعنون أنه وضع لشيء آخر والإرادة تفهم تبعا له.

فان قالوا بهذا الثاني وربما فسروا كلامهم به قيل لهم فقد أقررتم أن قولنا افعل موضوع لشيء غير الإرادة فبينوا انه غير الواجب حتى يتم دليلكم وإن أردتم الأول لم نسلمه لكم فان استدللتم عليه بما ذكرتموه قيل لكم لا نسلم أنه لا فرق بين قول القائل لغيره افعل وبين قوله أريد منك أن تفعل بل بينهما فرق وهو أن قوله افعل يفيد أن يفعل لا محالة ويفيد الإرادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل ولا يجوز أن يبعث إلا على فعل ما له فيه غرض ولو عزلنا هذا عن أنفسنا لم نعلم أنه مريد للفعل وليس كذلك قوله أريد منك أن تفعل لأن ذلك صريح في الإخبار عن كونه مريدا وليس بصريح في استدعاء الفعل فضلا عن أن يكون مستدعيا لا محالة وأما قولهم إنه لافرق

بين السؤال وبين الأمر إلا بالرتبة فالجواب عنه أنه لا فرق بين الأمر والسؤال في اقتضائهما للفعل لا محالة ألا ترى أن الواحد منا إذا قال اللهم اغفر لي أو قال للأمير اخلع علي فإنه يجد من نفسه أن يطلب وقوع ذلك لا محالة وأن لا يقع الإخلال به وإن أورد ذلك على طريق التضرع وعلم أن إيصال الخلعة إليه تفضل لا يستحق بالإخلال به الذم فكأنه يقول أنا أعلم أن ذلك تفضل ولكني أطلب أن يفعل بي لا محالة ألا ترى أن السائل قد يصرح بذلك فيقول اخلع علي أيها الأمير ولا تخل بالتفضل علي بالخلعة.

فان قيل فاذا كان قول السائل للمسؤول افعل هو طلب للفعل لا محالة وكان السائل بذلك طالبا للفعل لا محالة فقد أراد الفعل لا محالة وإلا لم يكن مستعملا للفظة فيما وضعت له وقولنا أراد الفعل لا محالة يفيد أنه أراده وكره ضده وتركه وفي ذلك كونه كارها للحسن لأنه قد يكون ضد ما سأله حسنا وكراهة الحسن قبيحة قيل قد بينا أن الإنسان إذا سأل غيره شيئا فقد طلب أن يفعله لا محالة ويجري مجرى أن يقول أعطني مالا ولا تخل بذلك وقد يصرح السائل بذلك ولا شبهة في أن ذلك طلب للفعل لا محالة والسائل بهذا الكلام طالب للفعل لا محالة أفتقولون إن من قال ذلك يكره ضد ما سأل فان قالوا لا مع أنه طالب أن يفعل المسؤول الفعل لا محالة قلنا مثله في السؤال إذا تجرد عن نهي وإن قالوا هو كاره لضد ما سأله وكراهة الحسن قبيحة كانوا قد التزموا ما عابوه وإن قالوا لا يمتنع حسن كراهة الحسن قلنا مثله في السؤال ويقال لهم كراهة الحسن قبيحة إذا كانت كراهة له لأنه حسن فأما إذا كانت كراهة له لأن فيه مضرة أو فوت منفعة فلا ألا ترى أن الإنسان يقول خرج زيد من عندي آخر النهار وإني لكاره لذلك لما لي في كونه عندي من الأنس ولا يلومه أحد على ذلك ولو قال أردت أن يقتل زيد عمرا لأنني أحسده واستضر

بجسدي إياه لامه العقلاء فليس يلزم حسن إرادة القبيح على حسن كراهة الحسن لا لحسنه وما نذكره في الكتاب من إطلاق قبح كراهة الحسن إنما جرينا فيه على طريقة أصحابنا.

فان قالوا لو كان السائل قد طلب الفعل لا محالة لكان قد أوجب على المسؤول فعل ما ليس بلازم قيل الملزم غيره الفعل والموجب عليه هو الذي يلحقه الذم واللوم بالإخلال به إما بحق وإما بغير حق وذلك مرتفع عن السائل فلم يكن موجبا ولا ملزما للفعل.

فان قالوا فإذا كان السؤال يقتضي الفعل لا محالة ولا يوجبه فما أنكرتم أن يكون الأمر يقتضي الفعل لا محالة ولا يوجبه قيل إنا نقول إن لفظة افعل تقتضي استدعاء الفعل لا محالة وقد يستدعي بها الإنسان القبيح والمباح لمنافعه وإنما نعلم أنها استدعاء وطلب لما ليس بقبيح ولا مباح إذا صدرت من حكيم ولا تجوز عليه المنافع والمضار أو ناقل عمن لا يجوز عليه المنافع والمضار وذلك يمنع أيضا أن يكون استدعاء أن يفعل المأمور الفعل لا محالة وليس هو بواجب فعله لأنه لا يحسن أن يقال للمكلف افعل هذا الفعل لا محالة وهو بصفة الندب إلا وبين له أنه بصفة الندب الذي يجوز له الإخلال به لأن الله إنما يأمرنا بمصالحنا ويستحيل عليه المنافع والمضار ولا يجوز أن يقول الحكيم لغيره افعل هذا الفعل لا محالة وهو يعلم أنه ينتفع به ولا يستضر بتركه بل لا بد أن يبين له جواز تركه فاذا لم يبينه ثبت الوجوب لأن تقدير الأمر بالنوافل الأولى أن تفعل ولك أن لا تفعل وهذه زيادة فافتقر إثباتها إلى دليل فمتى فقد الدليل فلا بد من الوجوب.

وأما الجواب عن قولهم إن النهي لا يقتضي إلا كراهة الناهي للمنهي عنه

فهو أنا لا نسلم ذلك في النهي بل قول القائل لا تفعل هو طلب للإخلال بالفعل لا محالة كما أن قوله افعل هو طلب للفعل لا محالة وإنما تعقل الكراهة على طريق التبع من حيث لم يجز أن يمنع المتكلم إلا مما هو كاره له وأيضا إن قولنا لا تفعل كالنفي لقولنا افعل فان اقتضى النهي الكراهة فيجب أن يقتضي الأمر نفي الكراهة فقط

وأما الجواب عن قولهم إن لفظة افعل تدخل في أن يكون أمرا بالإرادة لا غير والإرادة لا تقتضي الوجوب فهو أن هذا إنما يدل على أن ما به يكون الأمر أمرا وهو الإرادة لا يفيد الوجوب ولا يدل على أن الصيغة ما وضعت للوجوب وأحد الأمرين مباين للآخر ألا ترى أنه لا يمتنع أن يقول أهل اللغة قد وضعنا قولنا افعل للوجوب وسمينا قولنا افعل أمرا إذا أراد المتكلم بها الفعل سواء استعملت في الوجوب أو في الندب ألا ترى أن المخالف يقول قد وضعت لفظة افعل للإرادة ووضعت بأنها صيغة افعل سواء استعملت في الإرادة أو في الكراهة.

وأما الجواب عن قولهم إن لفظة افعل تفيد الإرادة وما زاد عليها لا دليل على إفادتها له فهو أنهم إن أرادوا أنها موضوعة للإرادة فغير مسلم وقد أفسدناه من قبل وإن أرادوا أنها موضوعة لغير الإرادة والإرادة مفهومة منها على طريق التبع قيل لهم فقد بطل قولكم لا دليل يدل على اقتضائها على ما زاد على الإرادة.

وأما الجواب عن قولهم إنه ينبغي أن يثبت من أحوال الآمر ما يطابق قوله افعل فهو أن ذلك صواب غير أن قوله افعل يقتضي ظاهره أن يفعل لا محالة والذي يطابق ذلك هو الإرادة والكراهة لضد الفعل فعليهم إفساد ذلك حتى يتم دليلهم.

وربما استدلوا على أن الأمر ليس على الوجوب بأن السلطان قد يأمر بالحسن وبالقبيح ويوصفان بأنهما مأمور بهما على الحقيقة ويوصف السلطان بأنه أمر على الحقيقة فلو كان الأمر يفيد الوجوب لما وصف هذين بأنهما مأمور بهما والجواب أن هذا إنما يدل على أن لفظة افعل متى صدرت من مريد للفعل كانت أمرا على الحقيقة ولا تدل على أن صيغها التي هي قول القائل افعل ما وضعت للوجوب وقد بينا فرق ما بين الموضعين وربما قالوا لو اقتضت الوجوب لكانت إذا تناولت القبيح جعلته واجبا وهذا إنما يفسد بكونها جاعلة للفعل واجبا ولسنا نقول ذلك بل نقول إنها موضوعة لاقتضاء الفعل لا محالة والمتكلم بهما قد طلب الفعل لا محالة فاذا كان حكيما يستحيل عليه المنافع والمضار علمنا أن الفعل مما يجب أن يفعل لا محالة ولا يلزم إذا استعملت في غير الإيجاب أن لا تكون موضوعة له لأنها مستعملة في غير الإرادة ولا يمنع ذلك عندهم من وضعها لها وصيغة العموم قد تستعمل فيما دون الاستغراق ولا تدل على أنها ما وضعت للاستغراق».

وبهذا ينتهي الكلام على ما اعتمد إليه هؤلاء الصائرون إلى أن الأمر -صيغة افعل- موضوع للندب، وما أجيب به عن ذلك ورد به من أجوبة وردود.

فليصر إلى إيراد ما تمسك به من قال فيه إنه موضوع للوجوب مترجما عليه.

(شبه الصائرين إلى أنه للوجوب)

أي هذه (شبه الصائرين إلى أنه) أي إلى أن (افعل) موضوع (للوجوب) وأنه حقيقة فيه، فإذا أطلق فإنه لا ينصرف إلا إليه.

تمسك الجمهور وهم الصائرون إلى هذا القول والقائلون به بجملة من المستندات التي يرون أنها أدلة وحجج على هذا الذي ذهبوا إليه من أن صيغة الأمر -افعل- وما في حكمها موضوع للوجوب.

ونحن نرى أن ذلك كله مردود لا حجة لهم فيه كما سيأتي بيان ذلك.

(و)أول ما نصدر به القول في مجرى الرد على أرباب هذا المذهب -الأمر للوجوب- هو التذكير بأن (جميع ما ذكرناه) من الأدلة (في) تحقيق (إبطال مذهب الندب جار) مقتضاه وموجبه (هاهنا) فكل ما سيق لإبطال مذهب الندب ذاك من تلك الأدلة فإنه يقضي بما يفيده لإبطال مذهب الوجوب هذا، (و)يزاد على ذلك هنا (زيادة) تدل بالخصوص على ضعف مذهب الوجوب هذا وسقوطه، والمراد بهذه الزيادة (هو أن الندب داخل تحت) مقتضى (الأمر) ومدلوله (حقيقة كما قدمناه) وإنما قلنا إنه داخل تحته حقيقة لأنه أدنى ما يدل عليه -أي على المندوب حقيقة- فإنه لا يمكن أن يكون فيه مجازا، إذ لا يمكن أن يكون فيه حقيقة على القطع ثم يصير مجازا، (و)بذلك فإنه (لو حمل) الأمر (على الوجوب لكان مجازا في الندب و)هذا محال إذ (كيف) يتصور أن (يكون مجازا فيه مع وجود حقيقته فيه)دالا عليها بالقطع، وإنما قلنا إن حقيقته موجودة فيه (إذ حقيقة الأمر) من حيث ما يستلزمه هي(ما يكون ممتثله مطيعا، والممتثل) الآتي بما أمر به (مطيع بفعل الندب) يعني المندوب، وإنما كان مطيعا بفعله لأنه قربة، ومن العبادة.

وعلى هذا فإنه إذا أطلقت صيغة الأمر ورد التردد بين كونها للوجوب والندب (ولذلك إذا قيل) -مثلا- (أمرنا بكذا) ونحوه (حسن أن يستفهم) عن المراد به من حيث مدلوله (فيقال) في ذلك هذا الأمر الذي أمرتم به هل هو (أمر إيجاب أو أمر استحباب وندب) وما ثبت حسن هذا الاستفهام في ذلك إلا لأنه لم يوضع للوجوب، إذ الاستفهام دليل الاشتراك والحكم المتساوي في المستفهم عنه فما لا اشتراك فيه ولا مساواة في الاحتمال القائم به لا يحسن فيه الاستفهام (و)من ثم (لو قال) قائل (رأيت أسدا لم يحسن) عند العقلاء (أن يقال) له هل (أردت سبعا أو) شخصا (شجاعا) وإنما لم يحسن ذلك (لأنه) أي لأن الأسد (موضوع للسبع) وهو الحيوان المفترس المعروف (ويصرف إلى) الدلالة على الشخص (الشجاع بقرينة) تقضي بذلك و تدل عليه.

ومقتضى هذا كله أن ظاهر الأمر -افعل- ليس هو الوجوب، ولو كان هو الوجوب لما حسن هذا الاستفهام. ثم إن الندب داخل تحت حقيقة الأمر قطعا لأنه أدنى مراتبه، كما أن أقل الجمع داخل تحت الجمع قطعا لأنه أدنى مراتبه، فلا يمكن إطلاق لفظ الجمع حقيقة على عدد هو دونه.

هذا ما يتعلق ببيان أن ما أبطل به كون الأمر موضوعا للندب من الأدلة يبطل به -كذلك- القول بأنه موضوع للوجوب، وأنه يزاد على ذلك بما ذكر.

وبعد حصول بيان هذا ننتقل إلى ذكر ما أدى بأرباب هذا المذهب إلى القول به، (و)الذي تقرر في ذلك هو أن عيون (شبههم سبع) وهي تتوزع بين شبه لغوية وأخرى من جهة النص، وأخرى من جهة الإجماع، فلنصر إلى إيرادها وسردها.

(الشبهة الأولى) هي (قولهم إن) الشخص (المأمور في) مقتضى (اللغة و)مقتضى (الشرع جميعا) أي معا (يفهم) من ذلك (وجوب) الإتيان بالفعل

(المأمور به) وإدخاله إلى الوجود، وإنما يفهم الأمر هذا المعنى ويدركه منه المأمور (حتى لا يستبعد الذم والعقاب) للمأمور (عند) حصول (المخالفة) منه (و)لا يستبعد كذلك (الوصف بالعصيان وهو اسم ذم) فوصف الشخص بأنه عاص ذم له، قد دأب أهل اللسان على نعت المخالف للأمر بالعاصي، ومنه قول حباب بن المنذر، وهو يخاطب يزيد بن المهلب أمير العراق وخراسان:

أمرتـك أمـرا حازمـا فعصيتني ... فأصبحـت مسلوب الإمـارة نادمـا

فعقب المعصية على الأمر بحرف الفاء، فدل على أن المعصية إنما لزمت المأمور لأجل إخلاله بما أمر به، وأن لتقدم الأمر في استحقاق هذا الاسم -العصيان تأثيرا، كما أن قول القائل: «إذا دخل زيد الدار فأعطه درهما» يفيد أن لتقدم الدخول تأثيرا في استحقاق العطية، ومعلوم أن الإنسان إنما يكون عاصيا للآمر والأمر إذا أقدم على ما يحظره الآمر ويمنع منه.

فإذا ثبت هذا على وجه اللزوم أدرك منه أن ترك المأمور به يمنع منه الآمر، ويحظره، وهذا هو معنى الوجوب (و)هذا بين. ثم إنه (لذلك) الذي ذكر من أن المأمور يفهم الوجوب من الأمر لأنه يدل عليه -كما تقدم بيانه- (فهمت الأمة) وأدركت كلها (وجوب) فعل (الصلاة) وغيرها من (العبادات) الواجبة بما ورد فيها من الأوامر الإلهية كقوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) ونحو ذلك من الآيات التي وردت فيها نظائر هذه الأوامر فإن المسلمين كانوا يرجعون إلى الأوامر الشرعية فيحملونها على الوجوب ولم يسألوا عن المراد بها. (و)كذلك فهم (وجوب السجود لآدم) بقوله تعالى: ﴿ٱسۡجُدُواْ لِآدَمَ﴾ وقد خالف إبليس أمره -تعالى- هذا فعوقب.

(وبه) أي بالأمر (يفهم العبد) إذا أمره سيده (والولد) إذا أمره أبوه (وجوب) امتثال (أمر) ذلك (السيد و)امتثال أمر ذلك (الوالد) ولولا دلالة

الأمر على ذلك ما فهماه منه. هذه هي صورة هذه الشبهة الأولى من هذه الشبه التي تمسك بها القائلون بالوجوب وهذا مضمونها ومفادها وهو باطل مردود.

فإن تشوفت نفسك إلى معرفة ما به يبطل ويرد أفدناك ذلك فـ(ـقلنا) في إيراده: إن (هذا كله) إنما هو (نفس الدعوى) التي تقدمت لأرباب الندب من حيث عرض الاحتمال بوجه الثبوت وادعاء أنه الذي وضع له لفظ الأمر، هذا مضمون هذا القول (و) يعني «مع»؛ أي مع (حكاية) هذا (المذهب) مذهب القول بكون افعل للوجوب (وليس شيء من ذلك) الذي ذكر في هذه الشبهة أمرا (مسلما) لأنه لا حجة فيه على هذا الذي استدل به عليه (و)ادعى أنه حجة تقضي به، فإن (كل ذلك) الذي ثبت فيه الوجوب من الأحكام المذكورة ونحوها إنما (علم) ثبوت الوجوب فيه (بالقرائن) الحالية وغيرها (فـ)ـإنه قد (تكون لـ)ـلشخص (الآمر مع) الشخص (المأمور) قرائن يعرف بها متى يكون أمره للوجوب(و)قد يكون بين الآمر والمأمور (عهد) أي اتفاق متضمنه أن كل أمر يصدر عن الآمر للمأمور فهو للوجوب. (وقد تقترن به) أي بالأمر وتجتمع به (أحوال) قائمة بالآمر أو بالمأمور أو بهما معا وهي تقضي بحمله على الوجوب (و)قد تقترن به (أسباب) وموجبات (بها يفهم المشاهد) لهذه القرائن من الأحوال والأسباب وغيرها ويدرك (الوجوب) من لفظة الأمر هذه وهي (افعل). ومقتضى هذا أن هذه القرائن المختلفة هي التي قضت بدلالة هذه الصيغة -افعل- بالوجوب حيث قضت به، لا الصيغة المجردة -افعل- بذاتها.

(و)أما (اسم العصيان) فإنه (لا يسلم إطلاقه على وجه الذم) بمجرد مخالفة الأمر المطلق إذ لا يكون مطلقا على وجه الذم (إلا بعد) حصول (قرينة) تدل على قيام (الوجوب) بذلك الأمر المخالف بترك امتثاله والمصير إلى عصيانه، (لكن) إن أطلق في غير محل الوجوب فإنه (قد يطلق لا على

وجه الذم) وإنما يطلق على وجه الإخبار بحصول المخالفة (كما يقال أشرت عليك فعصيتني أي خالفتني) أي صرت إلى خلاف ما أشرت به عليك. وهذا غير متضمن فيه الذم.

(الشبهة الثانية) هي (أن الإيجاب من) الحاجات (المهمات في المحاورات) التي يتوقف انتظام أمور الناس المعاشية وأحوالهم المصلحية على جريانها بينهم (فإن لم يكن قولهم) أي قول أهل اللغة (افعل) عبارة عنه) تدل عليه (فـ)ـإنه (لا يبقى له اسم) أي لفظ يدل عنه ويعبر عنه به (ومحال إهمال العرب ذلك) مع شدة حاجتهم إلى التعبير عنه، وبهذا يترجح أن (افعل) هذا موضوع للوجوب. هذا مضمون هذه الشبهة وهي غير مسلمة بل هي معارضة.

فإن طاب منا بيان وجه ذلك (قلنا) هذا معارض بمثله فإن (هذا يقابله أن الندب) أيضا (أمر مهم) فإنه مما يحتاج إلى ما يدل عليه في محاورات الناس لتوقف مصالح للناس عليه (فليكن «افعل» عبارة عنه) تدل عليه وتفيده (فإن زعموا) أي زعم هؤلاء القائلون بالوجوب وادعوا أن للندب ما يحمل (دلالته) أي الدلالة عليه ويغني عن الصيغة التي تخصه ومن ذلك قولهم أي قول أهل اللسان (ندبت وأرشدت ورغبت) ونحو ذلك (فـ)ـإنه قد يرد هذا الزعم والادعاء عليهم فيقال لهم في مقابلة ذلك: إنه توجد كذلك صيغ تحمل الـ(دلالة) على (الوجوب) وتقتضيه ومن ذلك (قولهم أوجبت وحتمت وفرضت وألزمت) وما جرى مجرى ذلك (فإن زعموا أنه) أي أن هذا الذي مثل به ليس سوى (صيغة إخبار) وإنباء عن حصول الإيجاب والإلزام (أو) ليس (صيغة إرشاد) إن صرف القصد منه إلى مصلحة الدنيا (فأين) هي (صيغة الإنشاء) من ذلك، فإن هذه الصيغ كلها إخبارية (عورضوا بمثله في) شأن (الندب) إذ قد يقال لكم إن هذا الذي ذكرتموه من صيغ الندب ليس

صيغ إنشاء، وإنما هي صيغ إخبار (ثم يبطل عليهم) قولهم هذا وهو أن هذه الصيغ صيغ إخبار وإرشاد لأنها صيغ موضوعة لإفادة ذلك، فلا تفيد غيره ويفسد عليهم رأيهم هذا (ب)ما تستعمل فيه هذه الصيغ للإنشاء كـ(البيع) فإن ما يدل على الرضى بالعقد وقبوله من صيغ الإنشاء إنما يكون بألفاظ إخبارية كما سيأتي ذكر ذلك.

(و)يجري مثل هذا في (الإجارة) فإن الألفاظ التي تنعقد بها إنشائية وإن كانت بألفاظ إخبارية (و)كذلك (النكاح) فإن ما ينعقد به ألفاظ إنشائية في صيغ إخبارية كما هو معلوم، فكل هذه العقود تنشأ بصيغ إخبار (إذ ليس لها) من حيث إيجادها وإنشاؤها (إلا صيغة الإخبار) -كما تقدم ذكره- وذلك (كقولهم) أي كقول العرب في إنشاء عقد البيع (بعت) واشتريت (وزوجت) وأنكحت في عقد النكاح، واستأجرت وآجرتك في عقد الإجارة ونحو ذلك (و)كل ذلك (قد جعله الشرع إنشاء) ورتب عليه انعقاد العقود وصحتها (إذ ليس لإنشائه) أي لإنشاء هذا الذي ذكر من هذه العقود (لفظ) إنشائي (سوى لفظ الماضي) الذي تقدم التمثيل له، وصيغة المضارع عند من يرى أنه صيغة إنشاء أيضا في ذلك. هذا منتهى الجواب عن هذه الشبهة الثانية.

(الشبهة الثالثة) هي (أن قوله) أي قول القائل (افعل) بمقتضى التقسيم والسبر (إما أن يفيد) باعتباره إنشاء (المنع) فيكون طلب كف (أو التخيير) بين الفعل والترك (أو الدعاء) أي الطلب وقد تقدم بيان أنه ليس للتخيير ولا للمنع (فإذا بطل) كونه دالا على (التخيير والمنع تعين) كونه موضوعا لـ(لدعاء والإيجاب) وهو الطلب الجازم. هذا هو مضمون هذه الشبهة الثالثة، وهو مردود.

فإن طلب منا بيان ذلك (قلنا) إن هذا التقسيم المذكور غير واف متضمنه بأجزاء هذا المقسم (بل يبقى قسم رابع) منه لم يذكر (وهو أن لا يفيد واحدا

من) هذه (الأقسام) على وجه التعيين (إلا بقرينة) تعينه أو ترجحه (كالألفاظ المشتركة) اشتراكا لفظيا، فإنها لا يكون فرد منها لمعنى منها إلا بقرينة تدل عليه. كما هو معلوم، فإن لم ترد قرينة تعين المراد به اكتسى بالإجمال وصير إلى التوقف في بيان معنى المراد به وفي حمله عليه.

(فإن قيل أليس) الإيجاب كالتحريم فإذا كان للتحريم صيغة تدل عليه فإنه يجب أن تكون للإيجاب -كذلك- صيغة تدل عليه، وقد ثبت أن للتحريم صيغة تدل عليه فإن (قوله) أي قول القائل (لا تفعل) إذا أطلق (أفاد التحريم) ودل عليه، وبناء على ذلك (فـ)إن (قوله) أي قول القائل: («افعل» ينبغي أن يفيد الإيجاب) ويدل عليه، فإذا كان النهي يقتضي المنع من الفعل فإنه يجب أن يكون الأمر مقتضيا للمنع من الترك.

(قلنا) إن (هذا) القول (قد نقل عن) الإمام (الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ) بل صرح به في الرسالة حيث قال: «إن كل ما نهى عنه رسول الله ﷺ فهو محرم حتى تأتي عنه دلالة تدل على أنه إنما نهى لمعنى غير التحريم». ثم قال بعد ذلك بكلام كثير: «ويحتمل أن يكون الأمر كالنهي وأنهما على الوجوب إلى أن يدل دليل على خلاف ذلك، فقد قطع القول في النهي أنه على التحريم وسوى به الأمر في ظاهر كلامه الثاني».

(و)أما القول (المختار) عندنا في ذلك فهو (أن قوله) أي قول القائل (لا تفعل) ليس موضوعا للتحريم بل هو (متردد بين التنزيه والتحريم) فهو غير متعين لأي منهما فهو من جهة هذا التردد في مدلوله (كـ)افعل فإنه يجري في مدلوله التردد فـ(قوله (افعل) يحتمل أن يكون للوجوب ويحتمل أن يكون للندب.

(و)حتى (لو صح ذلك) وهو أن (لا تفعل) موضوع للتحريم، (لما جاز قياس الأمر عليه) لأنه قياس في اللغة، وهو لا يفيد (فإن اللغة تثبت نقلا) أي

بالنقل والرواية عن أهلها (لا قياسا) وهو قياس كلمة على أخرى بجامع ما بينهما، فإن ذلك مما تقدم إبطاله، وبهذا ينتهي الكلام عن الطرف اللغوي والعقلي في هذا الموضوع (فهذه) عيون (شبههم اللغوية والعقلية) قد أتينا على ذكرها.

(أما الشبه الشرعية) التي تمسك بها أرباب هذا المذهب (فهي أقرب) في أحوالها إلى أن تكون أدلة معتبرة هنا (فإنه لو دل دليل الشرع على أن الأمر) الشرعي (للوجوب) وقضى بذلك (لحملناه على الوجوب) حيثما ورد (لكن لا دليل) شرعي على هذا وبذلك فإنهم لم يأتوا بشيء يصلح للتمسك به (وإنما) ساقوا جملة من الشبه، وهي أربعة، فلنذكرها على الولاء:

(الشبهة الأولى) هي (قولهم نسلم) جدلا وتنزلا (أن اللغة والعقل لا يدل) أي لا يدلان مجتمعين ولا منفصلين (على تخصيص الأمر)-افعل وما في معناه (بالوجوب) والحتم (لكن يدل عليه من جهة الكتاب)العزيز (قوله تعالى ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾- ثم قال سبحانه ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾ وظاهر الأمر -أطيعوا- في الآية التهديد، وبذلك فهو دليل على الوجوب، إذ لا يقع التهديد إلا على ترك واجب، وهذه الطاعة لا تحصل إلا بامتثال الأوامر كلها، لأنها مسندة إلى الله ورسوله ﷺ على وجه الإطلاق.

هذا وجه الاستدلال بهذه الآية على اقتضاء الأمر الوجوب ودلالتها عليه.

(و)الصواب هو أن قوله -تعالى (هذا لا حجة فيه) على هذا الذي استدل به عليه (لأن الخلاف) جار (في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾) و(قائم) فيه، لأنه أمر وبذلك (فإنه) قد يكون (للندب أو الوجوب)- وبذلك فإن هذا الأمر نفسه محل احتمال وخلاف.

(و)أما (قوله تعالى ﴿عَلَيۡهِ مَا حُمِّلَ﴾ فإن معناه هو أن (كل واحد عليه ما حمل من التبليغ) للرسالة وأداء الأمانة (والقبول) لما خوطب به من الشرائع والشعائر (وهذا) النص القرآني (وإن كان معناه التهديد) والتخويف (و)إسناد (النسبة) أي نسبة ذلك (إلى الإعراض) والصدود (عن) طاعة (الرسول عَلَيۡهِ‌السَّلَامُ فهو) لا يدل على وجوب الطاعة في جميع الأوامر الشرعية وإنما هو (دليل على أنه أراد) سبحانه (به الطاعة) للأمر الشرعي الوارد (في) تحصيل (أصل الإيمان) -الإضافة هنا بيانية- وبذلك يكون نظم هذا الكلام: تحصيل الإيمان الذي هو الأصل في هذا الدين (وهو) أي تحصيل الإيمان أو الأمر به (على الوجوب بالاتفاق) بين جميع المسلمين وإذا قرر معنى هذه الآية على هذا الوجه فإن (غاية هذا اللفظ) وهو قوله تعالى ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ إفادة (عموم) بحذف المعمول -وهو في أوامره أو ما ماثله- لكن صرفه على العموم والشمول ثبوت أوامر شرعية لا تفيد الوجوب، بل هي بالقطع على الندب وبذلك (ف)إننا (نخصه بالأوامر) الشرعية (التي هي على الوجوب) وقد ثبت أنها كذلك بالإجماع أو بالأدلة الشرعية الأخرى القاضية بذلك.

قال الآمدي في هذا المعنى نفسه: «وأما قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ فهو أمر والخلاف في اقتضائه للوجوب بحاله، وقوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيۡكُم مَّا حُمِّلۡتُمۡۖ﴾ فإما أن لا يكون للتهديد بل للإخبار بأن الرسول عليه ما حمل من التبليغ، وعليكم ما حملتم من القبول، وليس في ذلك ما يدل على كون الأمر للوجوب، وإن كان للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد بمخالفته، بدليل أمر الندب، فإن المندوب مأمور به، على ما سيأتي وليس مهددا على مخالفته.

وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه، وغير مهدد، وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه، دون غيره، وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها، وحذر منها، ووصف مخالفها بكونه عاصيا».

(وكل ما يتمسك به) أرباب هذا المذهب -الأمر للوجوب- (من الآيات) في الاحتجاج على مذهبهم هذا ما هو إلا (من هذا الجنس) أي من جنس هذه الآية (فهي) كلها لا تقوم بها الحجة على ما استدل به عليها لأن المتمسك به في ذلك والمعتمد عليه (صيغ أمر) وهي نفسها بحالها ومدلولها ومقتضاها محل التردد والاحتمال وبذلك فإن كل أمر منها -صيغة منها- (يقع النزاع) والخلاف (في أنه) بمجرده (للندب أم لا) وفي أنه للوجوب أو لا، هذا هو حاله بمجرده (فإن اقترن بذكر وعيد) وترتب عقاب عن ترك امتثاله، (فـ)إنه (يكون) ذكر هذا الوعيد معه حينئذ (قرينة دالة على) ثبوت (وجوب ذلك الأمر) يعني تكون تلك القرينة دالة على اتصاف ذلك الأمر بالوجوب، (خاصة) ولا يجري ذلك في الأمر المجرد من هذه القرينة أو ما في حكمها، وبناء على هذا (فـ)إنه (إن كان) الأمر الشرعي (أمرا عاما) غير مخصوص بفعل معين كأن يأمر الله تعالى بطاعة الرسول ﷺ فيما أمر به بصيغة الإطلاق، فإنه (يحمل على الأمر بـ)تحصيل (أصل الدين) الذي هو الإيمان (و)يحمل كذلك على (ما عرف بالدليل أنه للوجوب) وهذا الدليل قد يكون قرينة لفظية، وقد يكون غير ذلك.

هذا هو الأصل المعتمد عليه في هذا المقام (وبه يعرف الجواب عن) الآيات الأخرى المسوقة في مجرى الاستدلال على صحة هذا المذهب -الأمر للوجوب- ومن هذه الآيات (1)قوله تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ فإنه يخص أمره ﷺ هذا بأمره بالإيمان، وبما ثبت أنه على الوجوب، إن حمل قوله تعالى (فخذوه) هنا على الوجوب، وإن حمل على الندب عم ما يجب فعله وما يندب.

(و)يصار على هذا السنن نفسه في الجواب عن «قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾﴾ فإنه عند من يستدل به على أن الأمر للوجوب ظاهر في دلالة الأمر على الوجوب، إذ ما ذم هؤلاء المذمومون في هذه الآية إلا لأنهم تركوا ما قيل لهم افعلوه، ولو كان الأمر يقتضي الندب ما ذموا على تركهم ما أمروا به. والجواب على ذلك على وجه التعيين هو حمل الركوع في هذه الآية على الركوع الواجب، إذ ليس كل ركوع أمر به الشرع واجبا، فركوع النوافل مأمور به بالأمر بها، وهو غير واجب.

(و)هكذا أيضا يكون الجواب -في الجملة- عن «قوله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ فقد استدل به أرباب هذا المذهب على أن الأمر للوجوب، ووجه استدلالهم به عليه هو أن مقتضاه هو وجوب التسليم لما قضى به الرسول ﷺ والقضاء هو الأمر، وخاصة على مذهب أبي الحسين البصري. ولولا أن الأمر للوجوب لما كان الأمر كذلك والجواب عن هذا هو:

أنه لا دليل في هذه الآية على وجوب جميع أوامره عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، إذ معنى قضيت هو حكمت، فيكون معنى الآية حينئذ إذا أخذ بهذا المعنى اللغوي: ما حكمت به من الوجوب والندب والإباحة والتحريم ونحو ذلك، وبهذا فإنه ليس في هذه الآية ما يقتضي أن الأمر يقتضي الوجوب، وأن كل ما يقضي ﷺ به يكون واجبا.

وهكذا جميع الآيات الأخرى التي وردت في الأمر باتباعه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ وقوله تعالى ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ ونحو ذلك مما ورد فيه الأمر بطاعته واتباعه (فكل ذلك أمر بتصديقه) فيما أخبر به (ونهي عن الشك)

والارتياب (في قوله) وما أخبر به غيبيا كان أو غيره (وأمر بالانقياد) والخضوع والطاعة (في الإتيان بما أوجبه) وفرضه بأدلة تقضي بذلك. هذه هي الشبهة الأولى هنا وهذا ما ردت به وأجيب به عنها.

(الشبهة الثانية) هي (تمسكهم بقوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ «ووجه الاستدلال بقوله تعالى هذا هو أنه تعالى حذر من مخالفة أمر نبيه ﷺ وتوعد على ذلك. ومخالفة أمره هو الإخلال بما أمر به فوجب كون الإخلال بما أمر به محظورا. وهذا هو وجوب فعل ما أمر به فإذا ثبت هذا في أوامر النبي ﷺ وجب مثله في أوامر الله سبحانه، لأن كل من قال: إن الشرع قد دل على أن أوامر النبي صلى الله عليه على الوجوب قال إن أوامر الله سبحانه على الوجوب وإنما قلنا إنه عَزَّوَجَلَّ حذر من مخالفة أمر النبي ﷺ لأنه قال ﴿لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ فحث بذلك على الرجوع إلى أقواله ثم عقب ذلك بقوله ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ فعلمنا أنه بعث بذلك على التزام ما كان دعا إليه من الرجوع إلى أمر النبي ﷺ فلو ثبت أن الهاء في أمره راجعة إلى اسم الله لدل على وجوب الرجوع إلى أوامر الله سبحانه وفي ذلك وجوب مأمورها وثبت مثله في أوامر النبي ﷺ لأن أحدا ما فرق بينهما وإنما قلنا إن مخالفة أمره هو الإخلال بمأموره لأن المخالفة ضد الموافقة وموافقة القول هو فعل ما يطابقه ومعلوم أن موافقة قول القائل لغيره افعل هو أن يفعل فيجب أن تكون مخالفته هو أن لا يفعل».

هذا بإيجاز وجه الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر.

فإن قال من يتمسكون به: إنه دليل قوي على ما استدل به عليه، ونحن نرى أنه حجة شرعية في هذا الشأن.

(قلنا) لهم هل (تدعون أنه) أمره في قوله تعالى ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ (نص في كل أمر) بحيث يدل على كل أمر شرعي دلالة قطعية، كدلالة اسم العدد على أفراده (أو) هو لفظ (عام) بصيغته فيدل على أفراده دلالة ظنية وإنما حصر السؤال فيما ذكر من النص والعموم لأن هذا هو الممكن والمحتمل في دلالة هذا اللفظ ومعناه إذا أخذ بأعلى مراتبه، فهو إما أن يكون نصا أو عاما (ولا سبيل إلى دعوى النص) فيه لأنه ليس نصا إذ النص ما كان قطعيا في ذلك، ولفظ (أمره) هذا ليس نصا فهو في أعلى احتمالاته عام -عند أرباب العموم- وبهذا فإنه لا يمكن لكم أن تدعوا أنه نص (فإن ادعيتم) فيه (العموم) وقلتم إنه لفظ عام (فقد لا نقول بالعموم) في هذه الألفاظ التي تسمى ألفاظ العموم، بل نقول في شأنها: إنها مترددة بين العموم والخصوص، وبذلك (ف)إننا (نتوقف في) دلالة هذا اللفظ -أمره- ومقتضى (صيغته) حتى يرد الدليل على بيان المراد بها (كما نتوقف في) مدلول (صيغة الأمر) التي هي «افعل» وما في معناها ومقتضاها، كما تقدم تقرير ذلك وبيان وجهه (أو) قد نقول بأنه عام ثم (نخصصه بالأمر) القاضي (بالدخول في دينه) الذي هو الإسلام (بدليل أن ندبه) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وهو طلبه غير الجازم (أمره) كما أن إيجابه -أيضا- أمره وهكذا حال أمره تعالى فإنه يكون ندبا وإيجابا، ومن المعلوم أن أمره عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وكذلك أمره تعالى فيه ما مقتضاه ومدلوله الإيجاب وفيه ما مقتضاه ومدلوله الندب، وهو الأكثر في أمرهما معا، (و)الندب المخالفة عنه لا عقاب فيها فإن(من خالف عن أمره) تعالى الوارد (في قوله سبحانه ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ مثلا أي اعقدوا معهم أي مع عبيدكم عقد الكتابة (إن علمتم فيهم خيرا و)كذلك من خالف عن أمره تعالى الوارد في (قوله سبحانه: «﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ﴾، وأمثاله) أي أمثال هذا الذي ذكر من هذين الأمرين من حيث الدلالة على الندب (لا

يتعرض للعقاب) وإنما لم يتعرض في مخالفتهما للعقاب لأن الأمر فيهما وفي أمثالهما للندب فقط. هذا وجه من وجهين لهذا الجواب.

(ثم نقول) من وجه آخر (هذا) الذي ورد في هذه الآية هو (نهي عن المخالفة) للأمر الشرعي (وأمر بالموافقة) له (والموافقة) الإتيان بالشيء على وفق حقيقته، ولهذا فإن الموافقة -هنا- هي (أن يؤتى به) أي بالأمر (على وجهه) وصورته الحقيقية الموضوعة له شرعا ف(إن كان واجبا) يؤتى به واجبا، ويكون ذلك مقررا بالنية والقصد (وإن كان ندبا) يؤتى به (ندبا) ويكون ذلك محددا بالنية -أيضا-. هذه هي الموافقة، إذ لا يصح أن يكون المأمور به مندوبا ويؤتى به واجبا، كما لا يصح عكسه، لأن في ذلك مخالفة لأمر الشرعي وتغييرا لمقتضاه. وهذا كله ليس محل الكلام هنا (و)إنما (الكلام في صيغة الإيجاب) هل هي الأمر -افعل ونحوه- بإطلاق- أو لا؟ (لا في) معنى (الموافقة والمخالفة) التين قد يؤخذ حكمهما من هذه الآية.

(ثم) إن الاستدلال بهذه الآية على وجوب أمر الله تعالى لا يصح إذ (لا تدل) هذه (الآية إلا على وجوب أمر الرسول ﷺ فأين الدليل على وجوب أمر الله تعالى) المطلق، إذا سلمنا أن هذه الآية دالة على وجوب أمره عَلَيْهِ السَّلَامُ كما قيل.

نعم، من يرى أن هذه الآية دالة على وجوب الأمر النبوي مطلقا قال إن الأمر الإلهي مثله إذ لا قائل بالفرق بينهما. وهذا من باب إعمال القياس في المسائل الأصولية، وجعل رأي أصولي هو العمدة في ذلك، وهو أن من قال بأن الأمر للوجوب لا يفرق بين الأمر الإلهي والأمر النبوي في ذلك. ومن المعلوم أن القول بهذا الوجوب غير مسلم، فكيف يسند إليه هذا الحكم في مجرى الاحتجاج على إثباته. هذه هي الشبهة الثانية وهذا ما أجيب به عنها.

(الشبهة الثالثة) هي (تمسكهم من جهة السنة) النبوية (بأخبار آحاد) ومن المعلوم أن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن، وبذلك فإنه لا يحتج بها في العلميات فإنها حتى (لو كانت صريحة) في الدلالة على حكم ما (صحيحة) من حيث سندها (لم يثبت بها مثل هذا الأصل) وهو أن الأمر للوجوب، فكيف يتصور إثباته بها (وليس شيء منها) أي من هذه الأخبار (صريحا) في الدلالة على ثبوت هذا الأصل شرعا، وأنه مقطوع بذلك في حقه بعدما تبين أنه لم يثبت من جهة اللغة.

أما آحاد هذه الأخبار التي وقع التمسك بها (فمنها قوله ﷺ لبريرة) وهي مولاة لعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (وقد عتقت) أي حررت من الرق، وهي (تحت عبد) اسمه مغيث (وكرهته) فانفصلت عنه (لو راجعتيه) أي رجعت إليه زوجة، ومغيث هذا كان أسود وبعدما عتقت خيرها رسول الله ﷺ بين فراق زوجها هذا وبين بقائها في عصمته، فأظهرت رغبتها في الانفصال عنه فانفصلت عنه، وكان زوجها هذا يحبها فكان يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته فقال النبي ﷺ لعباس يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثا. فلما رأى مغيث بريرة مصممة على تركه وعازمة عن الصرم التام له، استشفع بالنبي ﷺ فشفع له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عندها فقال لها النبي -كما سبق ذكر ذلك- لو راجعتيه -كما في رواية ابن ماجه- أو راجعته كما عند غيره (فقالت بأمرك يارسول الله)- ولفظ البخاري: فقالت يارسول الله: أتأمرني (فقال) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (لا) كما روي عن ابن مسعود. وفي الصحيح: (قال إنما أنا أشفع)- وفي رواية ابن ماجه (إنما أشفع)-أي أقول ذلك على سبيل الشفاعة له، لا على سبيل الحتم عليك (فقالت: لا حاجة لي فيه)- وفي رواية (لو أعطاني كذا وكذا ما كنت عنده)- ووجه الاستدلال بهذا الخبر أنها قد استفسرت النبي ﷺ عن معنى كلامه هل هو أمر، أي اقتضاء وطلب، وما

كان ذلك منها عن عبث بل كان ذلك منها لمعرفة كون ذلك الرجوع واجبا عليها (فقد علمت أنه لو كان) هذا القول النبوي (أمرا الوجب) عليها امتثاله والمصير إلى العمل به و(كذلك عقلت) هذه (الأمة) من الأمر وفهمته منه. قال الآمدي: «فقد عقلت أنه لو كان أمرا لكان واجبا، والنبي ﷺ قررها عليه».

هذا وجه الاستدلال بهذا الخبر على أن الأمر للوجوب.

والصحيح أنه لا دلالة في هذا الخبر فإن تمسك به هؤلاء المستدلون به على ما ذكر (قلنا) لهم إن (هذا) القول ما هو إلا (وضع) أي قول موضوع (على بريرة)، (و)هو (توهم) لمعنى لم تبح بما يدل عليه (فليس في قولها) هذا (إلا استفهام) واستفسار عن حال هذا الأمر لتعلم أ(إنه أمر شرع من جهة الله تعالى) وأن فعله قربة (حتى تطيع) ربها بامتثاله (طلبا للثواب) والأجر (أو) هو (شفاعة) وطلب سيق لها (ل)تحصيل (نصيب) وحظ (الزوج) أي زوجها منها، وهو رجوعها إليه (حتى تؤثر) أي تختار (غرض نفسها) وما ترغب فيه على غرض زوجها هذا ونصيبه وتقدمه (عليه) إذ ترى أن جلب مصلحتها أهم عندها من جلب مصلحته، ودرء المفسدة التي تلحق بها أهم عندها من درء المفسدة التي تصيبه.

(فإن قيل) إن امتثال الطلب النبوي -على كل حال- عبادة يتقرب بها إلى الله -تعالى- وشفاعة النبي ﷺ من ذلك، فإن (شفاعة الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ مندوب) مطلوب امتثاله طلبا غير جازم ومدعو (إلى إجابتها) وامتثال الأمر بها (وفيها) يعني وفي امتثال الأمر بها (ثواب) وأجر، وذلك من لوازم كونها أمرا مندوبا إليه.

(قلنا) لا يظهر من قولها هذا أنها قد فهمت ذلك من هذا الطلب النبوي، فإن ادعى مدع أنها قد أدركت منه ذلك قيل له (وكيف قالت لا حاجة لي فيه)

مع علمها بأن امتثال هذا الأمر فيه أجر وثواب (و)الشخص (المسلم يحتاج إلى الثواب) والأجر عند الله تعالى أكثر من حاجته إلى المنافع الدنيوية، وبذلك (ف)إنه (لا يقول ذلك) وإن قاله فهو كاذب، ولا يمكن للنبي ﷺ إقراره على ذلك لو سمعه منه لأنه معصية، وبريرة قالت هذا القول أمامه ولم ينكر عليها فدل ذلك على أن ما قالته لا كذب فيه، ولا مخالفة للواقع فيه، فدل ذلك كله على أنها لم تفهم منه أنه طلب يتعبد بامتثاله وأن في امتثاله طاعة لله ورسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (ولكنها اعتقدت أن الثواب) إنما يكون (في طاعته) واتباعه (في الأمر الصادر عن الله تعالى) وأمر النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بتبليغه، ويكون ذلك (فيما هو) عبادة (لله) تعالى (لا فيما يتعلق ب)تحصيل (الأغراض الدنيوية) وكسبها. (أو علمت أن ذلك) الأمر النبوي (في الدرجة) والمرتبة (دون ما ندبت إليه) من تلك الشفاعة ودعيت له (فاستفهمت) عن ذلك واستفسرت عن المراد به (أو أفهمت بالقرينة) الحالية التي بدت لها من حال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ (أنها) ما خوطبت بهذا على وجه الوجوب ومن ثم (شكت) في المراد بهذا القول (فعبرت بالأمر) حين قالت: «أتأمرني» (عن الوجوب) فكأنها قالت أتوجبه عليّ.

هذه هو الخبر الأول من هذه الأخبار المتمسك بها في أن الأمر للوجوب.

(و)الخبر الثاني (منها) هو (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) أي الاستياك بعود الأرك وما يقوم مقامه (عند كل صلاة)-لفظ الحديث (لولا أن أشق على أمتي -أو على الناس- لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) «متفق عليه» ووجه الاستدلال بهذا الحديث -هنا- هو أنه لو كان الأمر بالشيء لا يقتضي إلا ندبا لم يكن في هذا الكلام النبوي فائدة، لأن السواك مندوب قبل هذا الكلام (فدل) ذلك (على أنه) أي على أن الأمر الشرعي

(للوجوب وإلا فـ)إن السواك (هو) فعل (مندوب) بما ورد فيه من الترغيب وبالعمل النبوي له.

وهذا في واقع الأمر هذا الخبر لا حجة فيه على هذا الذي استدل به عليه، فإذا طلب منا بيان ذلك:

(قلنا) في هذا الخبر ما يدل على أنه أراد بالأمر فيه أمر الوجوب بدليل أنه قرنه بالمشقة، والمشقة لا تكون لازمة إلا في فعل الواجب، ووجه ذلك أنه (لما كان) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (قد حثهم على السواك) وأمرهم به (ندبا) أي طلبه منهم طلبا غير جازم (قبل ذلك) أي قبل أن يقول هذا القول (أفهم) قوله هذا (أنه أراد بالأمر) فيه الأمر الذي يكون عنه (ما هو شاق) من الأحكام وهو الوجوب، أو من الأفعال التي تلازمها المشقة وهو الواجب، وإنما يوصف بالمشقة لما فيه من الإلزام والإيجاب (أو كان قد أوحي إليه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (أنك لو أمرتهم بقولك استاكوا) -مثلا- (لأوجبنا ذلك) وفرضناه (عليهم) وإن لم تأمرهم به بقي حكم السواك على حكمه الأصلي وهو الندب (فعلمنا) من هذا (أن ذلك) وهو السواك إنما (يجب بإيجاب الله تعالى) له (عند إطلاقه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (صيغة الأمر) في ذلك، وأمره به، ولا مانع من صرف الأمر إلى الوجوب عند وجود ما يدل على ذلك من قرينة.

هذا هو الخبر الثاني من هذه الأخبار، وهذا هو حاله في شأن ما احتج به عليه.

(ومنها) أي من هذه الأخبار كذلك (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لأبي سعيد الخدري لما دعاه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (وهو في الصلاة فلم يجبه) بل تمادى في صلاته (أما سمعت الله تعالى يقول ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ فكان هذا) من النبي ﷺ (توبيخا) ولوما له (على مخالفة أمره) وهو دعاؤه، بتركه

للاستجابة مع أن الله -تعالى- أمر بها، فدل هذا القول النبوي -هنا- على أن الأمر للوجوب.

وهذا الذي ذكره المصنف من نسبة هذه القصة لأبي سعيد الخدري سهو، والذي في صحيح البخاري وغيره أن صاحب هذه القصة هو أبو سعيد بن المعلى -واسمه اختلف فيه فقيل اسمه رافع، وقيل اسمه الحارث- ففي صحيح البخاري عنه: أنه قال: كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله ﷺ فلم أجبه، فقلت يارسول الله إني كنت أصلي فقال: ألم يقل الله ﴿ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ﴾ ويروى أن هذه القصة وقعت لأبي بن كعب أيضا. وما في الصحيح أصح. وبهذا تعلم أن نسبة هذه القصة إلى أبي سعيد الخدري خطأ، وقد وقع في هذا الخطأ -كذلك- البيضاوي والزمخشري والآمدي والفخر الرازي.

هذا هو الخبر الثالث من هذه الأحاديث وليس فيه على وجه الحقيقة ما يدل على هذا الذي استدل به عليه.

فإن طلب منا بيان ذلك (قلنا) إن هذا الخبر ليس موضوعه الأمر بل هو النداء، إذ (لم يصدر منه) عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (أمر بل) ما صدر عنه هو (مجرد نداء) ودعاء (وكان قد عرفهم) وفهمهم (بالقرائن تفهيما ضروريا) لا يخفى على أي منهم (وجوب التعظيم) له (وأن ترك جواب النداء) أي ندائه عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (تهاون) وعدم مبالاة -يقال تهاون به إذا استحقره- (وتحقير) أي استخفاف (بأمره) والإعراض عنه (بدليل أنه كان في الصلاة و)ذلك حال يشعر صاحبه بعظم ما هو فيه فإن (إتمام الصلاة واجب) شرعا (ومجرد النداء) والدعوة للاستجابة له لا يقتضي وجوبا كوجوب الصلاة، فالاستجابة له عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ليست في مرتبة الصلاة من حيث الوجوب، وبذلك فإنه (لا يدل) عروض طلب

الاستجابة له (على ترك واجب) ولا يقتضي ذلك (بل يجب تركه بـ)ـفعل (ما هو أوجب) من ذلك، وآكد منه من حيث الطلب الشرعي له وهو «الصلاة»، وترك الصلاة للاستجابة له عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يجب (كما يجب ترك الصلاة لـ)ـأجل (إنقاذ الغرقى) يعني من كان على وشك الغرق (و)هذا الذي ثبت في شأن هذا الإنقاذ من الوجوب (مجرد النداء) من النبي ﷺ لشخص ما (لا يدل عليه) ولا يقتضيه فليس في مرتبة ما ذكر من الإنقاذ ونحوه.

هذا هو الخبر الثالث من هذه الأخبار، وقد بدا أنه لا حجة فيه على هذا الذي استدل به عليه؛ وهو أن الأمر للوجوب.

(ومنها) أي من هذه الأخبار -كذلك- (قول الأقرع بن حابس) التميمي (أحجنا هذا لعامنا هذا أم للأبد؟ فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ إنه للأبد ولو قلت نعم، لوجب) أي لوجب على الناس أن يحجوا كل عام، ولفظ الحديث عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فقام رجل فقال: أكل عام يارسول الله، فسكت حتى قالها ثلاثا ثم قال «لو قلت نعم لوجبت» (فدل) قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا (على أن جميع أوامره) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- (للإيجاب) والفرض، إذ أخبره عَلَيْهِ السَّلَامُ أن وجوبها متعلق بقوله.

هذا هو حال هذا الخبر، ولا حجة فيه على هذا المستدل به عليه.

فإن تشوفت النفوس إلى بيان وجه ذلك (قلنا) في إيراده: إنه (قد عرف) وعلم (وجوب الحج) وكونه فرضا (بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ وبأمور) أي أدلة (أخرى صريحة) في الدلالة على ذلك واقتضائه (لكن شك في أن الأمر) الذي أوجبه هل هو (للتكرار) ولفعله كل عام (أو للمرة الواحدة) إذ ذلك كله محتمل فيه (فإنه متردد بينهما) وبذلك فإنه (لو عين

الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ أحدهما) وقصر الحكم عليه (لتعين) وكان هو المقصود بالحكم (وصار متعينا في حقنا ببيانه) هذا وتعيينه، ومن ثم (ف)إن (معنى قوله) عليه -الصلاة والسلام- (لو قلت نعم لوجب) هو أنني لو حددته بأحد المعنيين (أي لو عينت)ـه (لتعين) أي صار واجبا بعينه. هذا منتهى الكلام على هذه الشبهة الثالثة؛ وهي التي من جهة النصوص.

(الشبهة الرابعة) وهي (من جهة الإجماع) وهذه الشبهة هي ادعاء إجماع الأمة على الرجوع إلى الأوامر والنواهي في الإيجاب والتحريم، فهؤلاء قد (زعموا أن) هذه (الأمة لم تزل في جميع الأعصار) والأزمنة التي استغرقها وجودها (ترجع في إيجاب) الواجبات كـ(العبادة) أي الحكم بثبوت وجوبها (وتحريم المحظورات) أي الحكم بثبوت تحريمها، ويلجأون (إلى الأوامر والنواهي) الشرعية في العلم بذلك وإثباته، وذلك (كقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ -وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ -وقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓا﴾- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ -وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا أَنفُسَكُمْ﴾- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ النِّسَآءِ﴾- وأمثاله) أي أمثال ما ذكر من هذه الآيات. من كل ما كان الوجوب فيه والتحريم قد أخذته الأمة من الأوامر والنواهي وما كانت الأمة تعرض عن ذلك إلا لمعارض. ومن الصور الجزئية في ذلك أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استدل على وجوب الزكاة على أهل الردة بقوله -تعالى- ﴿وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فكان ذلك إجماعا. هذا متضمن هذه الشبهة، وهو باطل ومردود، فحق الجواب عنه.

(والجواب) عنه هو (أن هذا) الذي ذكر في هذه الشبهة (وضع) أي اختراع (وتقول على الأمة) وافتراء عليها أي إسناد ما لم تقله إليها (و)كذلك هو

(نسبة لهم) يعني وفي ذلك أيضا نسبتهم (إلى) الوقوع في (الخطإ) وهو حمل الأمر المجرد على الوجوب. ومن المعلوم أن الأمة لا تجتمع على ضلالة -خطإ- (و)بذلك فإنه (يجب تنزيههم عنه) لأن عدم صدور الخطإ عن إجماع الأمة أمر مقطوع به.

(نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة) من أهل العلم والنظر وهي -هنا- الجمهور إذ (ظنوا) ظنا راجحا (أن ظاهر الأمر) صيغة «افعل» وما في حكمها (للوجوب) إذ هو موضوع له فكان حقيقة فيه، وهو في واقع الأمر غير موضوع له ولا هو حقيقة فيه، والقائلون بخلاف هذا لم يفهموا حقيقة هذا الأمر، (وإنما فهم المحصلون) وهم الذين حصلوا حقيقة هذا الموضوع بتمامها وعلى ما هي عليه في حقيقة الأمر (و) هؤلاء المحصلون (هم الأقلون) وأدركوا (ذلك) المعنى وهو جريان الوجوب فيما ذكر، وعلموه (من القرائن والأدلة) الدالة عليه (بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة) وجزموا به كما هو الحال في شأن الزكاة وغيرها (و)كذلك (تحريم الزنا) فإنه أيضا مقطوع به كغيره من المحرمات (و)من المعلوم أن (الأمر) في ذلك كله (محتمل للندب) كما تقدم تقريره. نعم حملوه على الوجوب (وإن لم يكن موضوعا له) بل هو متردد بينه وبين الندب (و)كذلك (النهي) فإنه (يحتمل) كراهة (التنزيه) كما يحتمل (التحريم) أيضا (فكيف قطعوا) بالتحريم فيما ذكر وغيره (مع) هذا (الاحتمال) الدلالي (لولا) وجود (أدلة قطعية) قضت بذلك وأوجبته؟

(و)بهذا تعلم أن (قولهم) أي قول أرباب هذا المذهب: الأمة لم تزل تأخذ الوجوب من الأمر (ما) هو (إلا كقول من يقول الأمر) موضوع (للندب بالإجماع لأنهم حكموا بالندب في) ما حكموا به فيه كـ(الكتابة) أي مكاتبة العبيد (والاستشهاد) عند المداينة (وأمثاله) مما قضي فيه بالندب (لـ)ورود

(صيغة الأمر) فيه (و)من المعلوم أن (الأوامر) الشرعية (التي حملتها الأمة على الندب أكثر) من الأوامر التي حملتها على الوجوب. (فإن النوافل) كالرواتب (والسنن) كالأذان، والأضحية والعقيقة وما به تتم الواجبات ونحو ذلك (والآداب) التي تكون في الأفعال المباحة كالأكل والشرب ونحوهما (أكثر من الفرائض) عددا (إذ ما من فريضة إلا ويتعلق بها) في ذاتها (وبإتمامها) بما به تتمم من ذكر ونحوه (وبآدابها) التي يطلب اتصاف فاعلها بها (سنن كثيرة) شرعت لها: قبلها وبعدها، وفيها. فإذا كان الحمل على مدلول ما هو دليل وضعه له فإن القول بكون الأمر موضوعا للندب أولى وأحرى لغلبة استعماله فيه. هذا من وجه.

(أو نقول) من وجه آخر: إن صيغة «افعل» -الأمر- (هي) صيغة موضوعة (للإباحة) -وهي التخيير بين الفعل والترك- (بدليل) حملهم جملة من الأوامر على الإباحة، وحكمهم بمقتضاها بها (و)من ذلك (حكمهم بـ) ـثبوت (الإباحة في) الصيد بـ(قوله-تعالى: ﴿فَٱصۡطَادُواْۚ﴾ و)بثبوتها في الانتشار في الأرض بعد صلاة الجمعة وغيرها بـ(قوله-تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾) ونحو ذلك من الأوامر الشرعية المحمولة على الإباحة.

فإن قلتم يا أرباب القول بالوجوب هنا: إن ذلك الحكم -الإباحة- ما تقرر في هذه الآيات (و)ثبت إلا بالقرائن القاضية به لا بالأوامر المجردة فيها.

قلنا جوابا عن دعواكم هذه: (إن كان ذلك) حاصلا ومتقررا (بالقرائن) في تلك الأوامر كما قلتم (فكذلك) ثبوت (الوجوب) في تلك المواضع التي تقرر فيها وثبت؛ فإنه قد يقال فيها أيضا: إنه ما ثبت فيها الوجوب إلا بالقرائن الدالة عليه، لا بالأوامر المجردة.

(فإن قيل وما تلك القرائن) التي دلت على أن الأوامر للوجوب.

(قلنا) هذه القرائن موجودة في هذه المواضع كلها وواردة فيها (أما في) شأن وجوب (الصلاة فـ)إن من القرائن الواردة فيه النصوص الشرعية (مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾﴾ و)كذلك (ما ورد) في القرآن الكريم (من التهديدات) والوعيد في ترك الصلاة كقوله- تعالى- ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾﴾ ومثله ما ورد في السنة من ذلك كقوله ﷺ: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من ترك الصلاة فقد كفر» ونحو ذلك. (و)يعضد هذا كله (ما ورد من تكليف) الناس (الصلاة) وإيجابها عليهم (في حال شدة الخوف) ووقت القتال والمسايفة قال تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾.

وفي هذه الآية وما قبلها بيان ذلك. ومثل هذا فرض الصلاة وإيجابها في حال (المرض) تؤدى على الوجه المتأتي والممكن كما في قوله ﷺ «صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب» رواه البخاري، وسر بنظرك (إلى غير ذلك) الذي ذكر من هذه القرائن، وأورده أدلة على ذلك.

(وأما) فعل (الزكاة فـ)إنه كذلك قد تقرر فيه الوجوب بقرائن قضت بذلك فيه (فقد اقترن بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾) قرائن تقضي بالوجوب فيه، ومن ذلك (قوله تعالى» ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾﴾ إلى قوله تعالى ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ فاقتران الأمر بالزكاة بهذه الآية قرينة تقضي بالوجوب فيها والاقتران قد يقضي بالتسوية في الحكم، وإن كانت دلالة الاقتران ضعيفة، ونحو ذلك من

النصوص مما ورد موجبا لهذه الفريضة، وكان قرينة على حمل الأمر الوارد فيها على الوجوب.

(وأما) القرائن الدالة على أن الأمر الوارد في (الصوم) يحمل على الوجوب (ف)منها (قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾) ومعنى «كتب عليكم» وجب عليكم، (وقوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾) أي فعليكم قضاء عدة أيام أخر ومفاد هذا الوجوب، (و)منها كذلك (إيجاب) وفرض (تداركه) أي تدارك الصوم وقضائه (على الحائض) بعد زوال حيضها واتصافها بالطهر. وغير مما يقضي بحمل ما ورد في هذه العبادة من الأمر على الوجوب (و) هذا الذي قيل في شأن هذه الواجبات من أن الأوامر الواردة محمولة على الوجوب هو (كذلك) ما يقال في (الزنا والقتل)ونحوهما مما ثبت فيه التحريم فإن النهي فيهما وفي نظائرهما محمول على التحريم لورود قرائن دلت على أنه للتحريم فيهما وفي نظائرهما.

أما الزنا والقتل فقد (ورد فيهما) يعني في شأن فعلهما وإتيانهما (تهديدات) ووعيد أما في شأن الزنا فقد ورد فيه -على سبيل المثال- قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لا ينظر الله يوم القيامة إلى الشيخ الزاني» وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «ثلاثة لا يدخلون الجنة الشيخ الزاني، والإمام الكذاب، والعائل المزهو». كما ورد في فعله الحد قال تعالى ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾. ونحو ذلك من القرائن الدالة على أن النهي الوارد في الزنى هو للتحريم.

وأما في القتل -قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق- فقد ورد فيه قوله تعالى ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ كما وردت فيه أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ: «أكبر الكبائر الإشراك بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وقول

الـزور» وقولـه ﷺ: «لـن يـزال المرء في فسحة من دينه ما لم يصـب دما حراما» وغير ذلك من صنف هذه النصوص (و)من القرائن التي تحمل (دلالات) على أن النهي الوارد فيهما -الزنا والقتل- محمول على التحريم.

وهذه الأدلة -القرائن- تسلسل ورودها (على طول مدة النبوة) وهي أدلة (لا تحصى) يعني أنها كثيرة وكلها دالة على ما ذكر من التحريم (فلذلك قطعوا به) أي بكون الأمر الوارد فيهما للتحريم لا بمجرد النهي وحده الذي منتهاه أن يكون ظاهرا فيه لا نصا يفيد القطع وكذلك ما ذكر من تلك الواجبات فإنها ما تقرر فيه الوجوب إلا بتلك الأدلة والقرائن المذكورة (لا بمجرد الأمر) وحده (الـذي منتهاه) من حيث دلالته (أن يكون ظاهرا) في الوجوب (فيتطرق إليه الاحتمال) أي احتمال كونه للندب.

هذا منتهى القول في هذه المسألة -مسألة ما وضعت له صيغة النهي، وما الـذي هي حقيقة فيه- فلنصر الآن إلى إيراد مسألة ما يفيده الأمر بعد الحظر وبه يكون ختم هذا النظر الثاني فنقول. هذا منتهى القول في المسألة الأولى.

المسألة الثانية

(مسألة) دلالة افعل -الأمر- بعد الحظر -كالأمر بحلق الرأس بعد تحريمه بالإحرام، والأمر بحمل السلاح في صلاة الخوف بعد تحريمه فيها- هل هي الوجوب أو الإباحة أو غيرها.

وموجب النظر في هذه المسألة هو عروض تقدم الحظر في محل ورود صيغة «افعل» هذه، ومتعلق النظر في ذلك هو هل تقدم هذا الحظر قرينة مؤثرة في ذلك أم لا؟

الذي تقرر في ذلك هو المصير إلى الخلف بين أهل النظر في هذا المقام وعلى وفق ذلك بني القول في هذه المسألة، وفي بيان ذلك وصورة هذه المسألة نفسها نقول (فإن قال قائل) على سبيل التسآل والاستفسار (قوله) أي قول القائل (افعل) في أمر ما طالبا إيقاعه وإيجاده (بعد) تقدم ثبوت (الحظر) والمنع -التحريم- فيه (ما) هو (موجبه) -بفتح الجيم- أي ما هو موجب «افعل» ذاك هل هو الإباحة أو الندب أو الوجوب أو غير ذلك؟ (وهل لتقدم الحظر) هذا (تأثير) فيما يحمل عليه من ذاك أو لا تأثير له، وبذلك فإن وجوده وعدمه سيان.

(قلنا) في الجواب عن ذلك، تقدم ذكر أن هذا موضع خلف، فقد (قال قوم) ومنهم جماعة ممن قالوا: إن الأمر للوجوب أنه (لا تأثير لتقدم الحظر أصلا) فوجوده وعدمه سيان في شأن مدلول هذه الصيغة «افعل» وموجبه وبذلك فهو باق عل وضعه الأصلي وأرباب هذا القول ممن قالوا بالوجوب في هذه الصيغة منهم المعتزلة والإمام الرازي وأتباعه كالبيضاوي، وقد صحح هذا القول الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» والإمام أبو المظفر السمعاني في «القواطع» ونقله ابن الصباغ في»عدة العالم» عن اختيار القاضي

أبي الطيب. ونقله ابن برهان في»الوجيز» عن اختيار القاضي لكن لم يقل بذلك مطلقا، وإنما الذي قاله كما حكاه عنه إمام الحرمين في «البرهان»: «لو كنت من القائلين بالصيغة لقطعت بأن الصيغة المطلقة بعد الحظر مجراة على الوجوب». وكذا قال في «مختصر التقريب»: «إن الأمر بعد سبق المنع كالأمر من غير سبقه، وإن فرضنا الكلام في العبارة فهي بعد المنع كهي من غير منع يسبق، وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف، فها نحن عليه في صورة التنازع كما ارتضيناه في صورة الإطلاق من غير تقدم حظر».

وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي هو قول أهل التحصيل منا. وقال سليم الرازي في «التقريب» إنه قول أكثر أصحابنا ونصره، وقال ابن برهان في «الأوسط» إليه ذهب معظم العلماء. ونقله في «الوجيز» عن القاضي والذي قاله القاضي كما حكاه عنه إمام الحرمين. وحكاه صاحب «المصادر» عن الشيعة. وقال القاضي عبد الوهاب إنه الأقوى في النظر. وقال في الإفادة ذهب إليه المتكلمون أو أكثرهم. وهذا مذهب قدماء أصحاب مالك والباجي، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن بعض متأخري المالكية. وقد استدل أرباب هذا المذهب بأدلة منها:

أولا: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾، ووجه الاستدلال بهذه الآية على ذلك هو أنها وردت للتحذير من مخالفة الأمر الشرعي، من غير تفصيل أو تفرقة بين الأمر الذي تقدمه حظر وبين الذي لا يتقدمه.

ثانيا: قوله تعالى ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾، ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الأمر وهو قوله تعالى ﴿فَٱقْتُلُوا۟﴾ للوجوب بعد الحظر.

ثالثا: قوله ﷺ لعائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا «فإذا أدبرت» يعني ذهبت «عنك الحيضة فاغسلي عنك الدم» يعني دم الحائض «وصلي»- رواه البخاري وغيره ولفظه

عنده «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي». ووجه الاستدلال بهذا الحديث هو ورود الأمر فيه للوجوب.

ويلحق بهذا الحديث من جهة الاستدلال ما ماثله من الأحاديث من حيث ورود الأمر فيه للوجوب.

رابعا: إن المقتضي للوجوب قائم، والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب تحقق الوجوب.

أما المقتضي هذا فهو ما ورد من الأدلة المتقدم ذكر بعضها، وهي دالة على الوجوب.

وأما المعارض هنا فإنه على وجهين:

الأول: أنه كما لا يمتنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة فكذلك لا يمتنع الانتقال منه إلى الوجوب، والعلم بجوازه ضروري.

الوجه الثاني أنه لو قال الوالد لولده: اخرج من الحبس إلى المكتب -مثلا- فهذا لا يفيد الإباحة مع أنه أمر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس، وكذا أمر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم فإنه ورد بعد الحظر وهو للوجوب.

وإذا تقرر وثبت أن الأمر للوجوب أصالة فإن الثابت لا يتغير بلا مغير، وورود الأمر بعد الحظر لا ينافي الوجوب، إذ رفع الحرج كما يتحقق مع الإباحة يتحقق مع الوجوب الثابت بالدليل فقد ثبت أنه غير مانع. وقد تقدم أن الأمر للوجوب فوجب حمله عليه هنا عملا بالمقتضي السالم من المعارض.

هذا -على وجه الإيجاز- صورة هذا المذهب وبعض ما استدل به عليه هؤلاء القوم الذين قالوا به، وملخص هذا المذهب أن تقديم الحظر على الأمر لا تأثير له في إفادة الأمر للوجوب. وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

فلننتقل إلى المذهب الثاني ولنورد متضمنه (و)هو أنه قد (قال قوم) آخرون من أرباب القول بالوجوب في الأمر أنفسهم: إن تقدم الحظر على الأمر (هي قرينة) تنقله عن الوجوب (وتصرفه إلى الإباحة) وعلى هذا المذهب ابن الحاجب، ونقله ابن برهان في «الوجيز» عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. ونقله ابن التلمساني في «شرح المعالم» عن نص الشافعي، كما نقله عنه غيره. وقال القاضي في «مختصر التقريب»: إنه أظهر أجوبة الشافعي. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي للشافعي كلام يدل عليه. وهذا أيضا مذهب جمع من المالكية منهم أبو الفرج الليثي، وابن خويز منداد والقاضي عبد الوهاب وعليه المتأخرون من المالكية.

وقد استدل من يرى هذا الرأي عليه بأدلة منها:

أولا: غلبة الاستعمال، فأغلب الآيات التي ورد فيها الأمر بعد الحظر حمل فيها الأمر على الإباحة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ -وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾- وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ وغير ذلك من الآيات التي ورد فيها الأمر بعد الحظر وهو للإباحة.

ثانيا: كونه الأغلب في السنة، ومن ذلك قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا» ونحو ذلك، ووجه بهذا كله وروده للإباحة بعد الحظر.

ثالثا: أن الأصل في الأشياء الإباحة.

هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة وهذا ما استدل به عليه.

(و)كلا المذهبين -الرأيين- عندنا مردود فالمذهب (المختار) عندنا هو المصير في هذا الشأن إلى التفصيل ومتضمنه هو (أنه ينظر) إلى صورة

الجزئية التي عرض فيها هذا الحال (فإن كان الحظر السابق) على الأمر فيها (عارضا ل)أمر ما قضى به كشرط وغاية و(علة) قضي وجودها به (وعلقت صيغة «افعل» بزواله) أي بزوال ذلك الأمر (كـ)ما في (قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ فـ)إن (عرف الاستعمال) وعادة التعبير (يدل على أنه) أي على أن هذا الأمر (لرفع الذم فقط) عن فاعله وبذلك فإنه يقتضي الإباحة-، وإنما يثبت فيه ذلك (حتى يرجع حكمه) أي حكم ذلك الفعل الذي ورد فيه ذلك الحظر الذي أعقب بالأمر، ويعود (إلى ما قبله) أي ما قبل ورود ذلك الحظر سواء كان واجبا أو مباحا أو غيرهما ويبقى مدلول هذا الأمر على كل حال هو رفع الذم (وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب أو إباحة) فإن ذلك الأمر لا يقضي بغير ما ذكر (لكن الأغلب) في هذه الصورة -صورة ورود الحظر لعلة- هو (ما ذكرناه كـ)ما في (قوله تعالى ﴿فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وكقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادخروا») ونحو ذلك مما ورد فيه الأمر بعد الحظر للإباحة.

هذا هو القول المختار في حال عروض الحظر لعلة وموجب قضى به.

(أما) في حال ما (إذا لم يكن الحظر عارضا لعلة) أوجبت وجوده (ولا) كانت (صيغة افعل) الواردة بعده قد (علق) جريان مقتضاه وروده (بزوالها فـ)إنه (يبقى موجب الصيغة على أصل التردد) -الإضافة هنا بيانية- أي التردد الذي هو الأصل وتردده هذا هو (بين) إفادته (الندب و) إفادته (الإيجاب) والحتم (ويزيد هاهنا احتمال) آخر وهو كون افعل هذا لـ(الإباحة) ومقتضاه إثبات الاختيار بين الفعل والترك (و) من المعلوم أن المختار في صيغة (افعل) هو أنه متردد بين الوجوب والندب فقط، لكن هنا تزاد عليهما الاباحة (و) بذلك (يكون هذا) التقدم للحظر عليه (قرينة تروج هذا الاحتمال) - احتمال

الاباحة فيه وتظهره (وإن لم تعينه) وتوجبه، وإنما قلنا إنها لا تعينه ولا توجبه (إذ لا يمكن رجحان دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف) عرف الاستعمال (الوضع) اللغوي الأصلي الذي هو العمدة في معرفة دلالات الألفاظ اللغوية.

هذا كله إذا وردت صيغة افعل في ذلك (أما إذا لم ترد صيغة «افعل») فيه (لكن) الشارع (قال) في ذلك قولا آخر يدل على الاقتضاء والطلب الرافع لهذا الاحتمال - احتمال الاباحة - مثل أن يقول (فإذا حللتم فاصطادوا فأنتم مأمورون بالاصطياد) -مثلا- (فهذا) القول (يحتمل الوجوب والندب) فقط (ولا يحتمل الاباحة) لأن هذه القرينة اللفظية -فأنتم مأمورون بالاصطياد- تدفع هذا الاحتمال وتنفيه (لأنه) أي لأن هذا الاحتمال المقصور على الوجوب والندب دون الاباحة (عرف في هذه الصورة) القولية. (و) ذلك لأن (قوله) أي قول الشارع -مثلا- (أمرتكم بكذا يضاهي) ويماثل (قوله «افعل» في جميع المواضع) إذا قدر وردوه فيها (إلا في هذه الصورة) المذكورة فإن التعبير فيها بالجملة الخبرية يفيد رفع الاباحة كما تقدم ذكر ذلك.

بهذا ينتهي هذا النظر الثاني باعتبار الأصل. ونرى أن نختمه بأمرين:

أحدهما: أن في هذه المسألة مذهبا آخر وهو مذهب من ذهب فيها إلى الوقف. وهذا مذهب إمام الحرمين والآمدي واختاره جماعة.

وفي بيان مستنده وما قام عليه من دليل قال الآمدي: «والمختار أنها وإن كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء وموقوفة بالنسبة إلى الوجوب والندب على ما سبق تقرير كل واحد من الأمرين، إلا أنها محتملة للإباحة وللإذن في الفعل كما تقدم.

فإذا وردت بعد الحظر احتمل أن تكون مصروفة إلى الإباحة ورفع

الحجر كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾، ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا۟﴾، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟﴾، وقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروا» «واحتمل أن تكون مصروفة إلى الوجوب، كما لو قيل للحائض والنفساء: إذا زال عنك الحيض فصلي وصومي. وعند هذا فإما أن يقال بتساوي الاحتمالين، أو بترجيح أحدهما على الآخر.

فإن قيل بالتساوي امتنع الجزم بأحدهما ووجب التوقف.

وإن قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه فليس اختصاص الوجوب به أولى من الإباحة، إلا أن يقوم الدليل على التخصيص، والأصل عدمه. وعلى هذا أيضا فيجب التوقف، كيف وأن احتمال الحمل على الإباحة أرجح؟ نظرا إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب. وعلى كل تقدير فيمتنع الصرف إلى الوجوب».

ثانيهما: أن القرافي قد أورد في «شرح التنقيح» مذهبا قريبا من مذهب المصنف التفصيلي في هذه المسألة فقال: «قال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: الحظر قسمان تارة يرد معلقا بغاية أو شرط أو علة، فإذا ورد الأمر بعد زوال ما علق الحظر عليه أفاد الإباحة عند جمهور أهل العلم، كقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث من أجل الدافة، فكلوا منها وادخروا» وكالآية المتقدمة وكذلك ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ بعد قوله تعالى ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ وتارة يرد غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط، فمذهب مالك وأصحابه أنه للإباحة ولذلك احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله إنما ذلك توسعة من الله على عباده».

بهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة وبه نختم، وبانتهاء الكلام فيها ينتهي الكلام في هذا النظر الثاني.

(النظر الثالث في موجب الأمر ومقتضاه)

يعني هذا هو (النظر) وإعمال الفكر (الثالث) -ووصفه بالثالث باعتبار أنه واقع بعد النظرين المتقدمين، وهذا النظر منزل (في موجَب)- بفتح الجيم -أي معنى ومدلول (الأمر ومقتضاه)- والمقتضى -هنا- والموجب شيء واحد، وهو المدلول والمعنى فكأنه قال في موجب الأمر الذي هو مقتضاه (بالإضافة) والنسبة (إلى الفور) وهو البدار إلى الفعل المأمور به بمجرد فهمه (والتراخي) وهو تأخير المأمور به إلى ما بعد زمان ورود الأمر به والقدرة على فعله، (و)كذلك مقتضاه بالإضافة إلى (التكرار) وهو الإدامة على فعله (وإلى غيره) كالوحدة.

هذا -بإيجاز- موضوع هذا النظر. (و) في هذا الشأن ينبغي أن يعلم أنه (لا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة) من صيغ الأمر - (كافعل) أو «ليفعل» -مثلا- (بل يجري في قوله) أي قول القائل (افعل)) مطلقا (سواء كان للندب أو للوجوب (و) يجري كذلك (في قوله) أي قول القائل (أمرتكم و)كذلك يجري في قوله (أنتم مأمورون و) نحو ذلك؛ إذ يجري هذا (في كل دليل يدل على الأمر بالشيء) والطلب والاقتضاء له ومقتضى هذا أن أي صيغة للأمر والطلب كيفما كانت (إشارة كانت) وهي الصيغة التي تفيد بكونها إشارة فقط -وسيأتي الكلام عليها في محلها- (أو لفظا) كالذي مثل به (أو قرينة أخرى) تدل على الطلب والأمر، وقد تكون حالية، وهي التي تفيد طلب أمر معين كما فهمت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا من نظر النبي ﷺ إلى سواك عبد الله بن عمر في مرضه أنه يطلبه، ومن المعلوم أن المصنف يطلق القرينة على الدليل ومع أن هذه الصيغ كلها يجري فيها هذا النظر ويمضي (لكنا) لن نتكلم فيها جميعها وإنما (نتكلم في مقتضى) وموجَب (قوله) أي قول القائل (افعل) فقط (ليقاس

عليه غيره) ويلحق به، وجعله الأصل هنا بين لأنه العمدة في التعبير عن الأمر والطلب وقد اقتصر على جعله صيغة الأمر أغلب الأصوليين، حتى أنهم يترجمون بها على الكلام على الأمر.

هذا بيان صورة هذه المسألة، وَبيان الصيغة التي هي موضوعها. وإذ قد نجز هذا وتبين أمره على تمام فإننا نصير الآن إلى ذكر صورة هذا النظر ومتضمن ما أثمره في هذا الموضوع (و) في سبيل تحصيل ذلك (نرسم فيه مسائل) يتفصل بها القول فيه ويرتب بها على وجه يقضي بالإحاطة به على بيان تام. فلنصر إلى ذلك قائلين:

المسألة الأولى

(مسألة) الأمر المطلق -افعل- المجرد من القرائن ماذا يفيد المرة الواحدة أو التكرار؟

وموجب البحث في هذه المسألة هو أن (افعل) هذا قد اعتراه احتمال كونه للمرة الواحدة وكونه للتكرار، فإن (قوله) أي قول القائل (صم) - مثلا - (كما أنه في نفسه) بمقتضى صيغته (يتردد بين) إفادته (الوجوب و) إفادته (الندب) كما سبق ذكر ذلك (فهو) أيضا (بالإضافة إلى الزمان يتردد بين الفور) وهو البدار إلى فعل المأمور به بمجرد فهم الأمر به (والتراخي) وهو تأخير المأمور به، (وبالإضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة) فقط (واستغراق العمر) كله بحيث لا يستثنى منه إلا أوقات النوم والأكل وقضاء الحاجة.

هذا كله محل تردد هذه الصيغة، فلنخصص بالكلام صيغة (افعل) هذه بالإضافة إلى المقدار هل هو المرة الواحدة أو التكرار؟

(و) الذي تقرر في ذلك هو الخلف فقد (قال قوم هو) أي الأمر -افعل-

موضوع (للمرة الواحدة فهو فيها حقيقة (و)لكنه (يحتمل التكرار) احتمالا مرجوحا، وبذلك فإنه لا يحمل عليه إلا بدليل، لأنه مجاز فيه. وعلى المذهب أكثر الشافعية وأكثر الحنفية، وأكثر الفقهاء، وهو اختيار الشيخ أبي الطيب الطبري والشيخ أبي حامد الاسفرائيني.

(وقال قوم) آخرون إنه ليس للمرة بل (هو للتكرار) المستوعب لزمان العمر، إلا أن ذلك مشروط بالإمكان، وإلغاء أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان، كما صرح به أكثر الأصوليين، وعلى هذا المذهب أبو إسحاق الاسفرائيني وأبو إسحاق الشيرازي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبو حاتم القزويني. هذا أشهر ما قيل في هذه المسألة من رأي.

(و)القول (المختار) عندنا هو (أن المرة الواحدة معلومة) من هذه الصيغة فطلبها بها مقطوع به، لأنها من ضروريات حصول ذلك الفعل المأمور به في الخارج (و)أما (حصول براءة الذمة) وارتفاع تعلق الخطاب عن المخاطب بذلك الأمر (بمجردها) أي بمجرد الاتيان بذلك المأمور به مرة واحدة فإنه أمر (مختلف فيه) فذهب بعضهم إلى حصول براءة الذمة بمجردها، وذهب آخرون إلى خلاف ذلك (و) إنما صير إلى ذلك لأن (اللفظ بـ)ـمقتضى (وضعه ليس فيه دلالة على نفي الزيادة على) المرة الواحدة (ولا على إثباتها) فإن ذلك كله محتمل وممكن فقط.

(و) أما (قياس مذهب الواقفية) فإنه (التوقف فيه) أي في مدلول هذه الصيغة - افعل - ومقتضاها - وذلك (لتردد) هذا (اللفظ) الذي هو لفظ (افعل) بين ذلك - أي بين المرة والتكرار ترددا (كتردده بين) إفادته (الوجوب و) إفادته (الندب) كما تقدم ذكره (لكني أقول) إنه ينبغي أن يعلم أنه (ليس هذا) التردد القائم بهذا اللفظ (ترددا في نفس اللفظ) - لفظ الأمر - افعل -

(على نحو تردد) اللفظ (المشترك) بين معنييه أو معانيه (بل) إن (اللفظ) أي لفظ افعل هذا (خال عن التعرض لكمية المأمور به) هل هي الوحدة أو التكرار، إذ هو موضوع لمطلق الطلب من غير إشعار بالوحدة والكثرة (لكن يحتمل الاتمام) له (ببيان الكمية) هذه التي قد تكون واحدة وقد تكون تكرارا (كما أنه يحتمل) ويمكن (أن نتممه بـ)ـعدد معين كـ(سبع مرات أو خمس) مرات - مثلا - (وليس في نفس اللفظ) -افعل- (تعرض للعدد) المعين ولا دلالة عليه بذاته (ولا هو موضوع لآحاد الأعداد) وأفرادها المعينة (وضع اللفظ المشترك) لما اختص بالدلالة عليه من معنييه أو معانيه وهذا بين فـ(كما أن قوله) أي قول القائل (اقتل) -مثلا- (إذا لم) يلفظ إلا بهذه الصيغة المجردة بحيث لم (يقل) اقتل (زيدا أو عمرا)- مثلا فإننا (لا نقول إنه مشترك) من حيث دلالته (بين زيد وعمرو) بحيث يتعلق بهما أو بأحدهما بوضعه (بل ليس فيه تعرض له) أي لما ذكر من زيد وعمرو بأي وجه من أوجه الدلالة (فإن تعرض لـ)ـذكر (زيد أو عمرو) عقبه متعلقا به (فـ)ـإن ذلك التعرض ما (هو) إلا (زيادة على كلام ناقص بـ)ـقصد (إتمامه) وبيان المراد به (بلفظ دل على تلك الزيادة) التي حصل بها هذا الاتمام (لا بمعنى البيان) لما احتمله ذلك اللفظ - أقتل مثلا - بمقتضى وضعه وحاله اللغوي، كما هو الشأن في اللفظ المشترك إذا حمل على أحد معنييه أو أحد معانيه.

(فإن قيل:) إن هذا التشبيه بين الفعل اللازم المفيد بنفسه المعنى المطلوب به ليس مثل الفعل المتعدي الذي لا يتم معناه إلا بذكر متعلقه، وبذلك فإنه يوجد (بين) موضوع (مسألتنا) هذه الذي هو الصوم والصلاة -مثلا- (وبين القتل) هذا الذي مثل به (فرق) بين (فإن قوله) أي قول القائل (اقتل كلام ناقص) غير مفيد وبذلك فإنه (لا يمكن امتثاله (وقوله) أي قول القائل (صم كلام مفهوم) مفيد إفادة يحسن السكوت عليها، وعليه فإنه (يمكن امتثاله)

والعمل بمقتضاه بخلاف الأول فإنه بمجرده لا سبيل إلى فهم المراد به، ومن ثم يتعذر امتثاله.

وإذا علمت هذا أدركت منه أن هذا التشبيه فاسد لعدم المماثلة والموافقة فيه بين المشبه -صم مثلا- والمشبه به (اقتل) - مثلا.

(قلنا) ليس الأمر كذلك فإن المساواة بين القولين ممكنة في شأن تحصيل الامتثال إذ (يحتمل أن يقال) إنه قد يصير هذا المأمور بالقتل (ممتثلا بقتل أي شخص كان بمجرد قوله) أي قول الآمر له بالقتل (اقتل) لأن المطلق يتحقق بكل ما يكون صادقا عليه، فلو قتل أي شخص فإنه يكون بذلك ممتثلا (كما يصير ممتثلا) وآتيا به (بصوم أي يوم كان) مالم يكن مما يمنع فيه الصوم -كصوم يوم العيد- فإذا صام في أي يوم من الأيام التي يباح له فيها الصوم فإنه يكون ممتثلا بذلك (إذا قال) له آمره (صم يوما) وأطلق فأي يوم صامه من الأيام المذكورة يكون به ممتثلا (بلا فرق) بين يوم منها ويوم، (و) على وفق ذلك يكون (قوله (اقتل) بصيغة مطلقة مجردة عن المتعلق (كقوله اقتل شخصا) مما بين فيه المتعلق منصوصا عليه، وإنما كان القول الأول -اقتل- كالقول الثاني -اقتل شخصا من حيث دلالتها على إيقاع قتل شخص ما (لأن) إسفار الامتثال لهذا الأمر عن (الشخص القتيل من ضرورة) تحصيل (القتل) وايقاعه (وإن لم يذكر) مصرحا به (كما أن اليوم من ضرورة) إيقاع (الصوم) وتحصيله (وإن لم يصرح به) حين الأمر بالصوم. فيكون كل ما ذكر من إيقاع القتل بشخص ما، وإيقاع الصوم في يوم ما من ضرورة الامتثال لهذين الأمرين -اقتل، صم-، (فيتحصل من هذا) بمقتضى الضرورة (أنه) أي أن هذا المأمور بالصوم -مثلا- (تبرأ ذمته) ويتحقق منه الامتثال لما أمر به (ب)فعله له (المرة الواحدة) فقط (لأن وجوبها) ولزوم الإتيان بها أمر (معلوم) من صيغة الأمر

بالضرورة (و) أما (الزيادة) عليها بصيغة الأمر فإنها (لا دليل على وجوبها) بها (إذ لم يتعرض اللفظ) لفظ الأمر (لها) بأي وجه من أوجه الدلالة، ولم يقتضها ضرورة الامتثال (فصار) ما ذكر من هذه الزيادة غير مطلوب بهذا الأمر -صم -(كما) كان (قبل) هذا الأمر، وقوله (صم) فهو كما أنه غير مطلوب قبله هو غير مطلوب بعده (و)يدل على ذلك أنا (كنا لا نشك في نفي الوجوب) له أي في نفي وجوب هذا الذي ذكر من هذه الزيادة من قبل وكذلك الحال من بعد (بل نقطع بانتفائه) وعدمه (وقوله «صم» دال على القطع) والجزم بوجوب فعله (في يوم واحد) وهذا مدرك بالضرورة (فبقي الزائد على ما كان) عليه قبل هذا الأمر من عدم وقوع المخاطبة الشرعية به (هذا هو الظاهر من مطلق) هذا (اللفظ) «افعل» (المجرد من) ذكر (الكمية) المعينة والخالي منها ومن التصريح بها.

قال أبو الحسين البصري: (والدليل على ذلك أن السيد إذا أمر غلامه بالدخول إلى الدار أو أن يشتري اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه على تركه تكرار الدخول لامه العقلاء ولو كرر الدخول اليها جاز أن يلومه ويقول له إني لم آمرك بتكرار الدخول إليها فإن قيل أليس الرجل إذا قال لغيره أكرم فلانا أو أحسن عشرته عقل منه التكرار قيل له المعقول من قول القائل لغيره أحسن عشرة فلان لا تسيء عشرته ولهذا يقال لمن لا يسيء عشرته على غيره إنه يحسن عشرته والنهي يفيد الاستدامة وأيضا فإن هذا الكلام يعقل منه فعل الإكرام والتعظيم ومعلوم أنه لم يأمره بإكرامه وتعظيمه إلا لأنه عنده يستحق ذلك فمتى لم يعلم زوال العلة الموجبة لاستحقاقه وجب دوام ذلك فبهذه القرينة يعلم دوام الإكرام لا لمجرد الأمر وايضا فان قولنا عشرة يفيد جملة من الأفعال لا فعلا واحدا ألا ترى أن من رأيناه يعامل غيره بعمل واحد جميل لا

يوصف بأنه حسن العشرة وإنما يوصف بذلك إذا عرفنا أن ذلك من عادته وأنه يكرر هذا الفعل وإذا كان اسم العشرة يفيد جملة من الأفعال والأمر بحسن العشرة أمر بجملة من الأفعال حسنة وليس أسم العشرة يتناول فعلا واحدا حتى إذا استفيد من قولنا أحسن عشرة فلان أفعال كثيرة وجب أن يكون قد دل على تكرار فائدته دليل آخر قول القائل لغيره ادخل الدار معناه كن داخلا لأن من دخل الدار يوصف بأنه داخل وبدخلة واحدة يوصف بانه داخل فكان ممتثلا للأمر وكان الأمر عنه ساقطا كما أن قوله اضرب رجلا يسقط عنه إذا ضرب رجلا واحدا لأنه بذلك يوصف بأنه ضارب لرجل فإن قيل وهو بالدخلة الثانية يوصف بأنه داخل أيضا فهلا دخلت تحت الأمر أو توقفتم في دخولها فيه قيل بالدخلة الأولى يكون داخلا على الكمال لأنه يكون داخلا على الإطلاق فكمل بها فائدة الأمر وإنما الدخلة الثانية تكرار لفائدة الأمر بعد استكمالها وإن وقع عليه اسم دخول فلم يدخل تحت الأمر إلا بلفظ تكرار أو عموم كما أنه إذا قال له اضرب رجلا فضرب فإنه بضرب واحد يكون مستكملا لفائدة الأمر وإنما ضرب رجل آخر تكرار لفائدة الأمر بعد استكماله فلم يلزم بالأمر المطلق وإنما يلزم بلفظ عموم ولا لفظ للعموم ها هنا فان قيل ما أنكرتم أن يكون قوله اضرب معناه افعل الضرب ولو قال ذلك لوجب أن يفعل جنس الضرب لأن لام الجنس تقتضي استغراق الجنس قيل إنما أنكرنا ذلك لأن قوله اضرب تصريف من ضرب لا من الضرب لأنه ليس فيه ذكر الألف واللام يبين ذلك أنه لو كان قوله اضرب معناه افعل الضرب لكان قوله زيد ضرب معناه افعل الضرب فكان يجب أن يفهم منه تكرار الضرب واستغراق الجنس ومعلوم أن المفهوم من ذلك ضرب مرة ولا نعلم به ماذا عليها فيجب أن نعلم بالأمر وجوب المرة ولا نعلم به وجوب ما زاد عليها فإن قيل فيجب أن يشكوا

فيما زاد عليها قيل لا يجب ذلك لأن الأمر إن لم يفده كفى في نفيه أن لا يدل دليل آخر عليه ولو دل دليل آخر عليه لكنا إنما استفدناه بغير الأمر).[1]

(ويعتضد هذا) كله (ب) ما يدل عليه لفظ (اليمين فإنه) يدل حين يكون مطلقا على المرة الواحدة فقط، فإنه (لو قال) قائل (والله لاصومن) بائحا بهذه الصيغة المجردة في ذلك (لبرَّ) وبرئت ذمته من أثر هذا اليمين -النذر- (ب) صوم (يوم واحد و) كذلك (لو قال) في نذره (لله علي صوم) هكذا بصيغة الإطلاق (لتفصَّى) -بالفاء- أي خرج (عن عهدة) هذا (النذر ب)صوم (يوم واحد) فقط (لأن) صوم (الزائد) عليه (لم يتعرض له) هذا القول -أو هذا الناذر- والضرورة لا تقتضيه، وبذلك فإنه غير مخاطب به، فلا يكون مكلفا به.

(فإن قيل) إن التكرار محتمل دلالة (افعل) عليه في ظاهره كالمرة الواحدة وبذلك (ف) هل قائل (صم) -مثلا- (لو فسره) من حيث كميته (بالتكرار و) ب (صوم العمر) كله مستغرقا وقال أردت به طلب تكرار الصوم مرات، أو أردت به استغراق جميع العمر به يكون تفسيره ذاك تفسيرا لمعنى تتضمنا فيه (ف)إن الظاهر هو أنه (قد فسره ب) معنى (محتمل) فيه؟ (أو) ليس كذلك، وإنما (كان ذلك) التفسير (إلحاق زيادة) يتم بها الكلام ويتضح بها المعنى المقصود به؟ (كما لو قال: أردت بقولي (اقتل) طلب قتل شخص معين (أي اقتل زيدا) نفسه (وَ) أردت بقولي (صم) - صم يوم السبت خاصة فإن هذا) زيادة لأنه (تفسير بما لا يحتمله) هذا (اللفظ) لفظ (صم) (بل) هو في واقع الأمر (ليس تفسيرا أصلا و(إنما ذكر) هذا المصرح به (زيادة) في قوله هذا (لم يذكرها) بعد قوله (صم) وهي في واقع الأمر زيادة محضة إذ (لم يوضع اللفظ المذكور لها لا بوجه(الاشتراك ولا) بوجه (التجوز) الذي يتقوم بوجود علاقة بين ما وضع

(١) المعتمد ١/ ٩٨ إلى ١٠٠.

له اللفظ وبين ما تجوز به (ولا بالتنصيص) عليه وذكره بعينه وذاته بحيث لا يحتمل غيره.

(قلنا هذا) الذي ذكرتموه في شأن هذا التفسير (فيه نظر) موجبه قيام الاحتمال الذي يحدد به حاله (والأظهر عندنا) هو (أنه إن فسره بعدد مخصوص) معين (كتسعة أو عشرة) -مثلا- (فهو إتمام) للكلام (بزيادة و) بذلك فهو (ليس بتفسير) لقوله الذي هو صم (إذ) هذا (اللفظ) -صم- (لا يصلح) بمقتضى وضعه (للدلالة على تكرر) لمدلوله (وعدد) هذا إذا فسره بعدد مخصوص (و) أما (إن أراد) به (استغراق العمر) كله بفعله (فقد) أشبه تفسيره هذا تفسيره بالمرة الواحدة لأنه (أراد) الأمر بـ(كلية الصوم في حقه) فقضى بوجوبها عليه (وكأن كلية الصوم شيء فرد) لا تعدد فيه ولا هو مركب من أقسام (إذ له حد واحد) وهو الإمساك عن شهوتي البطن والفرج من طلوع الفجر إلى غروب الشمس (وحقيقة واحدة) وهي أنه عبادة بدنية، وبذلك (فهو واحد بالنوع) فالوحدة النوعية قائمة به على كل حال؛ وبهذا فهو نوع واحد، سواء كان مكررا أو غير مكرر، (كما أن اليوم الواحد واحد بالعدد) فالوحدة تجمع بينهما، وبذلك فإن (اللفظ) المذكور وهو صم (يحتمله) أي يحتمل استغراق العمر وإرادة كلية الصوم (ويكون ذلك بيانا للمراد) من اللفظ المذكور (لا استئناف زيادة) منفصلة عن دلالة هذا اللفظ وما يحتمله من معنى، وإنما قُضِي باحتماله لهذا المعنى إذا فسر المطلوب به بالوحدة النوعية، لأن الوحدة العددية من ضرورياته فهو دال عليها بالقطع، ولما كان الاشتراك حاصلا بين الوحدتين أعطي لوحدة النوع ما لوحدة العدد والجامع بينهما الوحدة، فالوحدة النوعية محتملة في ذلك والوحدة العددية ضرورية فيه، وفي كل حكم مطلق فإن الوحدة النوعية محتملة فيه (ولهذا لو قال) قائل لزوجه (أنت طالق) ولم يخطر بباله) حين نطق بهذه الكلمة (عدد) معين أي لم

يـنـوه (كانـت الطلقة الواحـدة) حصولها ووقوعها مما توجبـه (ضرورة) إعمال مقتضى (لفظه) هذا وموجبه (و) لكنه (لو نوى الثلاثة) بقوله هذا -أنت طالق -وهـو العـدد الـذي تكون به البينونـة الكبرى (نفذ) ووقع طلاقه هذا وصارت زوجته بـه بائنا (لأنه كلية الطلاق) الـذي معناه فصم العصمة الزوجية ورفعها، وإنمـا قلنـا إنـه لو نوى هذا العدد نفذ (لأنه كلية الطلاق) وبذلك (فهو كالواحد بالجنس) كمـا في الحيـوان وذلـك بجعـل كل فـرد مـن أفـراد الطلقـات الثـلاث بمنزلـة نـوع مـن أنواع الجنـس (أو) الواحـد (بالنوع) المذكـور - وذلك بجعل أفـراد الطـلاق بمنزلـة الأعيـان والـذوات التي تنـدرج تحت نوع واحـد، كما في الانسان. هذا وجه نفوذ طلاقه ووقوعه إذا نوى الثلاث تطليقات بذلك (ولو) أنه (نـوى طلقتيـن) فقـط بقوله هـذا وهو أنت طالـق (فـ) إن حكمـه مختلف فيه والقـول (الأغـوص) أي الأعمق الذي بني على التحقيق وعلى تخطي مراحل في النظر هـو (مـا قالـه أبو حنيفة وهو أنـه لا يحتمله) لأنه قـول مطلق لا يحتمل إلا الوحـدة المتقـدم بيانهـا وهـي الوحـدة العدديـة، أو الوحـدة النوعيـة. وعلى هـذا فـإن الحنفية لا يرون وقوع هذا الطـلاق ونفوذه بل يجعلونـه طلقة واحدة رجعية ففي الدر المختار: «وفى أنت الطلاق أو طلاق أو أنت طالق الطلاق أو أنـت طالـق طلاقـا تقع واحدة رجعية إن لـم ينوي شـيئا أو نـوى واحدة أو اثنتين لأنه صريح مصدر لا يحتمل العدد. قال الطحطاوي في حاشيته عليه: يعني أن المصـدر مـن ألفـاظ الوحـدان لا يراعـي فيهـا العـدد المحض بـل التوحيد وهو بالفردية الحقيقية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما».[1]

ويستثنى مـن هـذا الحكـم ما إذا قال أنـت طالق الطلاق ونـوى بقوله طالق واحدة وبقوله الطلاق أخرى فإنه طلقتان.

---

(١) الدر المختار -حاشية الطحطاوي ٢ / ١١٤

وأما الشافعي فإنه يرى أنه إذا قال أنت طالق ونوى به طلقتين انعقد طلاقه طلقتين. (ووجه مذهب الشافعي) هذا (قد تكلفناه في كتاب «المبادئ والغايات») لم أظفر بهذا الكتاب لكن نص ما ذكره الشافعية في ذلك -كما في تحفة المحتاج -هو: أنه يقع ما نواه ولو في غير موطوءة لأن اللفظ لما احتمله بدليل جواز تفسيره به كان كناية فيه فوقع قطعا).[1]

ومقتضى هذا كله أن التفسير لنحو صم بما يدل على الوحدة تفسير بمعنى محتمل فيه وأن تفسيره بعدد معين إتمام له بزيادة وليس بتفسير له.

(فإن قيل) هذه (الزيادة التي هي كالتتمة) والتكملة للفظ الطلاق المذكور (لا تبعد إرادتها في) هذا (اللفظ) والدليل على ذلك جواز تفسيره بها، وهذا يجري في كل لفظ يقع فيه هذا الجواز (فلو قال) قائل (طلقت زوجتي) وله أربع نسوة، وقال) في بيان مراده بذلك: (أردت زينب بنيتي) وقع الطلاق) عليها (من وقت اللفظ) أي من وقت تلفظه بذلك الطلاق والصوم -مثلا - (ولولا احتماله) أي احتمال ذلك اللفظ لهذا المعنى (لوقع من وقت التعيين) لهذه التي نواها بطلاقه هذا، لأن الكلام الزائد المنفصل إذا كان إنشاء لا يفيد حكمه ويترتب عليه أثره إلا حين يلفظ ويقع البوح به.

(قلنا) ليس هذا الأمر كما ذكرتم فإن (الفرق) بين الأمر بالصوم بلفظ (صم) وبين ما ذكرتم من الطلاق ليس فرق سطحيا يدركه كل من نظر في هذا الموضوع بل هو فرق (أغوص) أي أعمق بحيث لا يتأتى دركه إلا بالغوص في أعماق المسألة والإحاطة بحقيقتها وذلك (لأن) زوجتي في (قوله زوجتي) لفظ (مشترك بين) الأزواج (الأربع) وبذلك فهو (يصلح لكل واحدة) منهن،

(١) انظر تحفة المحتاج - بحواشي الشرواني ٨/ ٤٧.

فإرادة إحداهن بقوله (زوجتي (كإرادة إحدى) الأشياء (المسميات بـ) باللفظ (المشترك) - مثاله إرادة إحدى المسميات التي وضع له لفظ العين وقصدها به.

(أما الطلاق فله حقيقة واحدة، إذ هو (موضوع لمعنى) مطلق (لا يتعرض للعدد) من حيث دلالته عليه (و) كذلك (الصوم) فإن حقيقته واحدة إذ هو (موضوع لمعنى لا يتعرض لـ)أي عدد معين كـ(السبعة والعشرة) ولا يدل عليه بوضعه الفردي (و) لا يتعرض له بوجه الاشتراك إذ (ليست الاعداد) مسميات (موجودات) لها أعيان وذوات في الخارج (فيكون اسم الصوم مشتركا بينها) بحيث إذا أطلق احتمل حمله على أي منها، فيكون مشتركا بينها كـ(اشتراك اسم الزوجة بين النسوة الزوجات) واشتراك اسم زوجتي بين الأزواج الأربع لمن له أربع زوجات.

هذا لب ما استدل به من يرى أن صيغة (افعل) لا تدل على مرة ولا تكرار، ولكن المرة الواحدة من ضرورياته.

وبعد هذا نكمل تقرير صحة هذا القول بإيراد متمسك من خالف في هذه المسألة وذهب إلى خلاف هذا القول فنقول: لقد أبدى من خالف في هذه المسألة شبها عدوها أدلة على ما ذهبوا إليه من هذه المخالفة و(شبه) هؤلاء (المخالفين ثلاث) شبه:

(الشبهة الأولى) منها: هي أنه يحق عموم صيغة «افعل» للأزمنة لأنها مضافة إليها جميعها، وإضافتها ونسبتها إليها كإضافة المشرك ونسبته إلى جميع الأشخاص في قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ وبذلك فإن عمومها كعمومه وعلى هذا بنوا (قولهم) في هذه الشبهة فقالوا فيها إن (قوله -تعالى-: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ يعم) بمقتضاه وموجبه (قتل كل مشرك) بلا حصر، وما كان مفيدا لهذا العموم والاستغراق إلا بإضافته إلى جميع الأشخاص، وعلى

هذا (فـ)ـإن (قوله) أي قول القائل (صم وصل) مثلا- (ينبغي أن يعم) ويشمل (كل زمان لأن إضافته) ونسبته (إلى جميع الزمان) أمر (واحد) فلا اختلاف فيه، وبذلك فإن إضافته هذه (كإضافة) ونسبة (لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص) المشركين فإنها إضافة واحدة بالتساوي بين جميعهم بلا فرق ولا تفاوت. وهذا يفيد العموم والاستغراق.

(قلنا إن سلمنا) تنزلا وجدلا وجود (صيغة العموم) في اللغة، فقلنا إن للعموم صيغا موضوعة له تدل عليه (ف) إنه (ليس) هذا المقيس وهو (صم) مماثلا لهذا المقيس عليه وهو (اقتلوا المشركين) ولا نظيرا له) حتى يلحق به في الحكم والدلالة (بل نظيره) هو ما يكون معموله جمعا مصرحا به ك (أن يقال صم الأيام) مثلا (وصل في الأوقات) ونحو ذلك (أما مجرد قوله) أي قول القائل (صم)) وصل (ف) إنه مطلق وبذلك فإنه (لا يتعرض للزمان) مطلقا أي (لا) يتعرض له (بعموم) فيفيد الاستغراق والشمول له (و) (لا) يتعرض له كذلك (بخصوص) فيفيد تعلقه بزمان مخصوص معين (لكن الزمان من ضرورته) يعني من ضرورة حصوله ووقوعه، إذ لا يمكن حصول أي فعل إلا في ظرف زمان معين (كالمكان) فإنه كذلك من ضرورة حصوله ووقوعه، وأي مكان حصل فيه ووقع فإنه كاف، إذ المكان الواحد هو المطلوب فيه بالضرورة (و) على ذلك (لا يجب عموم الأماكن) يعني أن تعم (بالفعل) كلها (وإن كان نسبة الفعل) وإضافته (إلى كل مكان على وتيره) أي صفة وطريقة (واحدة) بلا فرق في ذلك بين مكان ومكان، فأي مكان فعل فيه ذلك الفعل المأمور به كفى، وإن كان هذا هو الجاري في المكان فإنه (كذلك) هو الجاري في الزمان. بهذا انتهى الكلام على هذه الشبهة وما أجيب به عنها.

(الشبة الثانية) هي (قولهم) إن الأمر ضد النهي وكالنقيض له، فلو كان الأمر يفيد إيقاع الفعل مرة واحدة لكان النهي يفيد الإخلال بالفعل مرة

واحدة، ولما كان النهي يفيد الانتهاء عن الفعل أبدا كان الأمر يفيد إيقاع الفعل أبدا فإن (قوله) أي قول القائل (صم كقوله: (لا تصم) وموجب) -بفتح الجيم- (النهي) ومقتضاه هو (ترك الصوم) والانكفاف عنه بالكلية (فليكن موجب الأمر) ومقتضاه هو (فعل الصوم أبدا) والالتزام به بلا انقطاع (و) تجلية صورة هذا الأمر و(تحقيقه) يتحصل بأن يقال (إن الأمر بالشيء نهي عن ضده) الوجودي (و) بناء على هذا (ف) إن (قوله) أي قول القائل (قم وقوله لا «تقعد») شيء (واحد) فـ«قم» عين (لا تقعد) و«لا تقعد» عين (قم) (و) كذلك (قوله «تحرك» وقوله «لا تسكن») شيء واحد فكل واحد منهما عين الآخر (و) بذلك فإنه (لو قال) له (لا تسكن) لزمت) من هذا القول (الحركة) أي فعلها والإتيان بها (دائما) بلا حد، وعلى وفق ذلك من حيث الدوام والاستمرار يجري عكس هذا القول (فقوله) مثلا تحرك) يقتضي ترك ضده لأنه يتضمن النهي عنه إذ (تضمن قوله: لا تسكن).

وهذا دليل على أن الأمر يفيد التكرار.

(قلنا) ليس هذا الأمر كما ذكرتم بل إن ما ذكرتموه باطل كله (أما قولكم إن الأمر بالشيء نهي عن ضده ف) إننا (قد أبطلناه) وبينا عدم صحته (في القطب الأول) وعلى وجه التعيين في «مجاري الكلام على الأحكام» وقد فصلنا القول في ذلك هناك (وإن سلمنا) صحته جدلا وقضينا باعتباره تنزلا (ف)ـإن (عموم النهي) وشموله (الذي هو ضمن) بكسر الضاد وسكون الميم أي متضمن ومكنون (بحسب الأمر المتضمن) له، وكذلك خصوصه فإنه -كذلك- (لأنه تابع للأمر) من حيث المراد به (فلو قال) قائل لغيره (تحرك مرة واحدة) فقط (كان السكون المنهي عنه مقصورا على المرة) الواحدة ومحصورا فيها، فمتى حصلت وقع امتثال ذلك الأمر. وإذا تقرر هذا ونجز بيانه كان مقتضى هذه

القاعدة (الأمر بالشيء نهي عن ضده) - طلب الكف عن الفعل المنهي عنه مرة واحدة (و) ذلك بين فإن قوله (تحرك) كقوله (تحرك مرة واحدة) بناء على أن المرة الواحدة من ضروريات حصول الفعل ووقوعه فوجب عدها من لوازمه (كما سبق تقريره) في مسألة كون الأمر يقتضي المرة الواحدة أو التكرار.

هذا ما يتعلق بالاستدلال بهذه القاعدة هنا وأنه استدلال لا يصح، بل هو باطل.

(وأما قياسهم) أي قياس أرباب هذا الاستدلال (الأمر على النهي) وقولهم في ذلك إن النهي يقتضي الدوام والاستمرار في وجوب الانكفاف عن المنهي عنه، فكذلك الأمر -قياسا على النهي- فإنه يقتضي تكرار فعل المأمور به والاتيان به على الدوام (ف) إنه قياس (باطل من خمسة أوجه (ثابتة بالنظر في هذا الشأن:

(الأول) منها (أن) هذا قياس في اللغات و(القياس باطل في اللغات) فإثباتها به لا سبيل إليه (لأنها) لا (تثبت) إلا بالنقل، إما عن العرب أو عن الوحي، وعلى كل فهي لا تثبت إلا (توقيفا) فهي لا مجال فيها للعقل ولا للقياس.

الوجه (الثاني) هو (أنا لا نسلم في النهي) أنه يقتضي (لزوم الانتهاء) ووجوب الانكفاف (مطلقا) بلا حد زماني معين (بمجرد) دلالة (اللفظ) الدال عليه وهو (لا تفعل) (بل) إن هذا اللفظ يحتمل الدوام والمرة الواحدة، والدليل على ذلك جواز الاستفهام والاستفسار عن المراد به فإنه (لو قيل للصائم «لا تصم» يجوز أن يقول) هل (نهاني عن صوم هذا اليوم) وحده (أو) نهاني (عن الصوم أبدا) بلا انقطاع (فيستفسر) طالبا تعيين المراد بذلك من جهة الدوام وعدمه، وهذا يدل على النهي المجرد ليس فيه تصريح بالدوام والاستمرار (بل) ما فيه (التصريح) بذلك هو (أن يقول) قائل (لا تصم أبدا) مثلا (و) كذلك (لا تصم يوما واحدا) مما فيه التنصيص على الدوام، أو فيه

منع الاقتصار على صوم يوم واحد (فإذا اقتصر) الناهي (على قوله «لا تصم» فانتهى) الشخص المنهي عن الصوم وانكف عنه (يوما واحدا جاز أن يقال) في حق هذا الشخص المنهي عن الصوم أنه قد (قضى حق النهي) وأتى به كما طلب منه (و) هؤلاء الذين ادعوا أن النهي المجرد يقتضي الدوام والاستمرار (لا يغنيهم عن هذا) الذي قررناه وبينا فيه أن النهي المجرد لا يستلزم الدوام والاستمرار ولا يدفعه عنهم (استرواحهم) ولجوؤهم (إلى) مقتضى وموجب (المناهي الشرعية) أي الأفعال التي نهي عنها شرعا (و) المناهي (العرفية) التي يقع النهي عنها بمقتضى اللغة العرفية (و) ما جرى من (حملها على الدوام) والاستمرار، وإنما لم يغنهم ذلك عما ذكر من أن النهي لا يقتضي الدوام، لأن ذلك الحمل لم يكن موجبه مجرد النهي، بل الدوام في ذلك حاصل بأدلة أخرى، وأما النهي المجرد وحده فإنه لا يقتضي إلا طلب الانكفاف، وبذلك (فإن هذا القائل) الذي يقول إن النهي قد يقضى حقه بالانتهاء عن المنهي عنه يوما واحدا قد (يقول عرفت ذلك) وهو كون هذه المناهي المذكورة محمولا النهي عنها على الدوام (بأدلة) أخرى (أفادت علما ضروريا) لأنها قاطعة من حيث دلالتها على ذلك (فإن) صاحب (الشرع يريد عدم الزنا والسرقة وسائر الفواحش) ما ظهر منها وما بطن (مطلقا) بلا حدٍّ في الزمان ولا حد في المكان، بل على الإطلاق فيهما (وفي كل حال) يبقى المكلف مخاطبا بها فيه بلا استثناء. هذا ما حصل به تحقق هذا الدوام وثبوته (لا بمجرد صيغة النهي) وحدها. (وهذا) الضرب من الانكفاف عن المناهي نوجبه دائما (كما أنا نوجب الايمان دائما) بحيث لا يجوز الانفكاك عنه، وإنما أوجبنا كونه على الدوام بأدلة قطعية اقتضت ذلك فيه (لا بمجرد قوله) أي قول الشارع (آمنوا) -لكن) هذه (الأدلة دلت على أن دوام الايمان) في النفس وقيامه بها

أمر (مقصود) للشارع في أمره به وإيجابه إياه. هذا منتهى الكلام على الوجه الثاني هنا.

الوجه (الثالث) هو (أن نفرق) بين دلالة الأمر ودلالة النهي -(ولعله) أي لعل هذا الوجه هو (الأصح) والأقوى في إفادة المطلوب من الأوجه الأخرى (فنقول) في ذلك (إن الأمر يدل على أن المأمور) به (ينبغي أن يوجد مطلقا) فيكون حصول مطلق وجوده هو متعلق الأمر به (و) أما (النهي) فإنه يدل على أنه ينبغي) ويجب (أن لا يوجد) المنهي عنه (مطلقا و) مقتضى ذلك عدم وقوعه وحصوله على الدوام إذ (النفي المطلق يعم) إذ لا يتحقق مدلوله إلا بذلك (و) أما (الوجود المطلق) فإنه (لا يعم) إذ حقيقته لا تقتضي ذلك ولا توجبه، إذ يتحقق حصوله في الخارج بمجرد وقوعه (فكل ما وجد مرة) واحدة (فقد وجد مطلقا) إذ مطلق الوجود يتحقق بذلك (وما انتفى مرة ف)إنه لا يتصف بالانتفاء المطلق، إذ (ما انتفى) ولا انعدم (مطلقا) بل يعد موجودا لأن الوجود يتحقق بالمرة الواحدة، ويرفع الانتفاء المطلق، هذه هي حالة الوجود المطلق والانتفاء المطلق (ولذلك إذا قال) قائل (في اليمين) أي في يمينه والله (لأفعلن) كذا -بصيغة الحنث -(بر بمرة واحدة) فلو قال -مثلا- «لأصلين» وصلى مرة واحدة بر، وبرئت ذمته (و) أما (لو قال) والله (لا أفعلن) -بصيغة البر- (حنث بمرة) واحدة، فلو قال والله لا آكل، أو لا أكلن، أو لا أكلت، ثم أكل مرة واحدة حنث (و من) نذر صوما و(قال) في صيغته (لأصومن) صدق وعده) وأوفى بنذره (بمرة) واحدة (ومن قال لا أصوم) هكذا بصيغة الاطلاق (كان كاذبا مهما صام مرة) واحدة فقط.

قال أبو الحسين في هذا المعنى: «وقال قاضي القضاة: العادة فرقت بينهما لأن الانسان إذا قال لعبده: (أدخل الدار) عقل من ذلك مرة واحدة وإذا قال

له لا تدخل الدار عقل منه التأبيد وهذا فرق ليس فيه ذكر العلة المفرقة بينهما وقال أيضا إن الأمر بالضرب يفيد أن يكون المأمور ضاربا بالمرة الواحدة يتم ذلك والنهي عن الضرب يفيد أن لا يكون ضاربا ولا يتم ذلك إلا مع التأبيد».(١)

الوجه (الرابع) هو (أنه لو حمل الأمر على) إفادة (التكرار) ودلالته عليه (لتعطلت الأشغال كلها) والحوائج المهمة التي لا تنتظم أمور الحياة إلا بها (و) أما (حمل النهي على التكرار والدوام فإنه (لا يفضي إليه) ولا يؤدي إلى حصوله (إذ يمكن الانتهاء) والانكفاف (في حال واحدة) وزمان واحد (عن أشياء كثيرة مع الاشتغال بشغل) وعمل (ليس ضد المنهي عنه) وبذلك يمكن الجمع بين هذا الشغل وفعل ضد المنهي بلا تناف ولا تعارض، فقد تشتغل بالتجارة مثلا مع ترك شرب الخمر -مثلا- (و)لكن هذا الوجه (فاسد لأنه تفسير للغة بما يرجع إلى المشقة) والصعوبة والتعذر، وهذا مردود اعتباره في هذا الشأن (و) هذا بين فإنه (لو قال) السيد لعبده (افعل دائما) لم يتغير موجب -بفتح الجيم- (اللفظ) هذا (ب)سبب (تعذره) واستحالة الاتيان به (و)في هذا الشأن يتقرر وجه جوابي عن هذا وهو أنه (إن كان التعذر) وامتناع امتثال ذلك المأمور به (هو المانع) من التكرار (فليقتصر) الحكم بهذا المنع للتكرار (على ما لا يطاق ويشق) على النفس مما يترتب عنه هذا التعذر (دون ما يتيسر) ويمكن فعله فلا يتعذر فعله على التكرار. وقد جمع الآمدي بين هذين الوجهين فقال: «غير أنا نفرق، وبيانه من وجهين:

الأول: أن من أمر غيره أن يضرب فقد أمره بإيقاع مصدره وهو الضرب، فإذا ضرب مرة واحدة يصح أن يقال: لم يعدم الضرب.

---

(١) المعتمد ١/ ١٠٣.

الثاني: إن حمل الأمر على التكرار مما يفضي إلى تعطيل الحوائج المهمة، وامتناع الإتيان بالمأمورات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهي مطلقا». [1]

وقال أبو الحسين في هذا الوجه الأخير: «وقد فرق بينهما بأن الأمر يقتضي الإقدام على الفعل، وتكرار الإقدام عليه أبدا لا يمكن لأنه يقطع عن الأغراض، والنهي يقتضي الكف عن الفعل والكف أبدا عنه ممكن وهذا ليس بفرق من جهة المواضعة وليس يمتنع أن يضعوا لما لا يمكن فعله ألا ترى أن قولهم افعل أبدا ولا تخل به ولا تتشاغل بغيرها أمر يكرّر به موضوع للتأبيد الذي لا يمكن وعلى أنه لا يمتنع أن يكون الأمر يفيد من التكرار ما يمكن». [2] هذا ما يتعلق بهذا الوجه الرابع.

الوجه (الخامس) هو (أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه) قبحا ذاتيا أو وصفيا، ومن المقرر المعلوم أنه (يجب الكف) والانتهاء (عن) الفعل (القبيح كله) سواء كان قبيحا لذاته أو قبيحا لغيره، وعلى الدوام (و) أما (الأمر) فإنه يقتضي الحسن) أي حسن المأمور به (ولا يجب الاتيان بالحسن كله) ثم إنه يجوز تركه.

(وهذا) الوجه (أيضا فاسد) ولا حجة فيه على هذا الذي استدل به عليه (فإن الأمر والنهي لا يدلان على) ثبوت (الحسن والقبح) في المأمور به والمنهي عنه بحيث يصيران وصفين ذاتيين لهما، فالأمر لا يستلزم وجود الحسن في المأمور به والنهي لا يستلزم وجود القبح في المنهي عنه (فإن الأمر ب)الفعل (القبيح تسميه العرب أمراً، فتقول في) شأن (ذلك أمر ب) الأمر (القبيح وما كان ينبغي) له (أن يأمر به) ومثل هذا يخالل المقالات والقصص والحكايات والكلام في النوادي والمجالس.

---

(١) الاحكام ٢/ ٢٣١.
(٢) المعتمد ١/ ١٠٤.

(وأما الأمر الشرعي فإنه قد ثبت أنه لا يدل على الحسن) الذاتي في المأمور به، ولكنه يصير حسنا بالأمر الشرعي به (و) كذلك (لا يدل النهي) الشرعي (على القبح) أي قبح المنهي عنه، ولكنه يصير قبيحا بالنهي عنه (فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة) والنسبة (إلى ذوات الأشياء) وأعيانها).

فادّعاء اتصاف الأشياء بالحسن والقبح الذاتيين باطل فلا يوجد شيء هو حسن بذاته أو وصفه ولا يوجد شيء قبيح بذاته أو وصفه (بل الحسَن) بفتح السين (ما أمر به) الشارع (والقبيح ما نهى عنه)، فقط (فيكون الحسن والقبح تابعا) يعني تابعين (للأمر والنهي) فالحسن يتبع الأمر، والقبح يتبع النهي وبذلك فإن أيا من الحسن والقبح لا يكون (علة) كما (لا) يكون (متبوعا) فالقبح لا يكون علة للنهي، والحسن لا يكون علة للأمر. كما لا يكون القبح متبوعا يتبعه النهي، ولا الحسن متبوعا يتبعه الأمر كما يدعي ذلك المعتزلة.

وقد أورد أبو الحسين هذا الوجه ورده بطريقته الاعتزالية فقال: «وفرق بينهما -أيضا- بأن النهي يقتضي قبح المنهي عنه والقبيح يجب الانتهاء عنه أبدا والأمر يقتضي المأمور به والحسن يجوز تركه وأجاب عن ذلك بأن القبيح في وقت لا يجب كونه قبيحا في غيره فإن كان ظاهر النهي لا يقتضي الانتهاء أبدا وإنما يقتضي الانتهاء في وقت ما فإنا لا نعلم قبحه في كل وقت ولو كان ما قبح في وقت قبح في كل الأوقات لزم أن يكون النهي على التأبيد بهذه الدلالة لا بظاهره وأيضا فان الأمر إذا اقترن به الوعيد كان على الوجوب فان كان القبيح يلزم الامتناع منه أبدا، فالواجب لا يجوز الإخلال به أبدا».[1] هذا ما تيسر ذكره في رد هذه الشبهة الثانية هنا.

(الشبهة الثالثة) هي (أن أوامر الشرع) الواردة (في الصوم والصلاة والزكاة)

---

(١) المعتمد ١/ ١٠٤.

قد (حملت على التكرار) والدوام على إتيانها في أوقاتها المحددة لها بالشرع (فدل) حملها عليه (على أنه) أي على أن الأمر (موضوع له) أي موضوع للتكرار، وأن ذلك متعقل من ظاهرها.

هذه هي صورة هذه الشبهة، وهي فاسدة فإن طلب بيان وجه فسادها (قلنا) في إيراده: إن ذلك الحمل لا يدل على أنه قد عقل التكرار من ظاهرها، إذ كيف يدعي أن ذلك دليل على أنه موضوع للتكرار، وقد حمل الأمر الشرعي الوارد (في الحج على الاتحاد) أي المرة الواحدة، وعلى هذا (فليدل على أنه موضوع له) أي للاتحاد، أي المرة الواحدة (فإن) قيل إن ذلك الحمل على المرة الواحدة كان بدليل قلنا (إن كان ذلك بدليل) اقتضاه ودل عليه (فكذلك هذا) الذي ذكرتم من التكرار فإنه حاصل (بدليل وقرائن) دلت على أن المراد به هو التكرار (بل) هو حاصل ومتقرر (بـ)ـنصوص (صرائح) في اقتضاء ذلك وإيجابه (سوى مجرد الأمر) الوارد في ذلك، ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ وقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾، ومن ذلك الأحاديث النبوية الواردة في وجوب أداء الصلوات في أوقاتها؛ فقد روى عبد الله بن فضالة رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أبيه قال: «عَلَّمَني رسولُ الله ﷺ وكان فيما علَّمني: حافِظْ على الصَّلوات الخمس، قال: قلت: إنَّ هذه ساعات لي فيها أشغال، فَمُرْني بأمر جَامع، إذا أنا فَعَلْتُه أجزأ عني فقال: حافظْ علي العَصْرَينِ»[1] وعن أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن رسولَ الله ﷺ قال: «من نَسِيَ صلاة فلْيُصلِّ إذا ذكرَ، لا كفَّارةَ لها إلا ذلك وتلا قتادة ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾». وفي رواية: «إذا رَقدَ أحدُكم عن الصلاة، أو غَفَل عنها فليصلِّها إذا ذكرها، فإن الله عَزَّ وَجَلَّ يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤﴾». أخرجه البخاري ومسلم.[2]

(١) أخرجه أبو داود، رقم (٤٢٨)

(٢) رواه البخاري ٥٩٧، ومسلم رقم (٦٨٤).

ومثل هذا يقال في الزكاة فقد وردت في وجوبها وأدائها كل عام أدلة كثيرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾، وقول النبي ﷺ: «وأدوا زكاة أموالكم»[1] وقوله: «هاتوا رُبعَ العُشْرِ، من كلِّ أربعين درهماً درهمٌ، وليس عليكم شيءٌ، حتى تَتمَّ مائتي درهم، ففيها خمسة دراهم، فما زاد، فعلى حساب ذلك...».[2] وقوله ﷺ: «قد عَفَوْتُ عَنِ الخيل والرقيق، فهاتوا صدقةَ الرِّقَة: من كلِّ أربعين درهماً: درهمٌ، وليس في تسعين ومائة شيءٌ، فإذا بلغت مائتين، ففيها خمسة دراهم»[3] وفي رواية النسائي[4]، قال: «قد عفوت عن الخيل والرَّقيق، فأدُّوا زكاة أَموالكم: من كل مائتين خمسة».

ومثله في الصوم قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، وقوله ﷺ: «إِذا رأَيْتُمُوه فصُومُوا، وإذا رأيتموه فأفطِرُوا، فإن غُمَّ عليكم فاقْدُرُوا له».[5]

وهذا كله معلوم فلا نطيل به.

هذا هو موجب التكرار فيما ذكر من الأوامر، وهذا هو الجواب عما سيق من تلك الأوامر للاستدلال على أن الأمر موضوع للتكرار.

(وقد أجاب قوم) آخرون (عن هذا الاستدلال (ب)جواب آخر وهو (أن القرينة فيه) أي في ما ذكر من هذه الأوامر الدالة على التكرار هي (إضافتها) أي إضافة هذه الأوامر) وإسنادها (إلى أسباب وشروط) توجد عندها (و) تجب، فتتكرر تلك الأوامر بتكرر ما تعلقت به من شروط وأسباب، إذ من المعلوم أن (كل ما أضيف إلى شرط) وأسند إليه من وجوب (وتكرر) ذلك (الشرط

---

(١) رواه الترمذي، رقم (٦١٦). (٢) وراه أبو داود، رقم (١٥٧٢).

(٣) رواه أبو داود، رقم (١٥٧٤)، والترمذي، رقم (٦٢٠)

(٤) السنن، رقم (٢٤٧٧) (٥) رواه مسلم رقم (١٠٨٠).

تكرر) ذلك (الوجوب) ما لم يمنع من ذلك مانع (وهذا فيه نظر يتبين ذلك) ويتوضح (في المسألة التالية) و هي المسألة الموالية. هذا منتهى الكلام في هذه المسألة باعتبار الأصل.

ويفيد أن نختم هذه المسألة بالتذكير بأن جملة أخرى من أدلة أرباب هذا المذهب -مذهب كون الأمر موضوعا للتكرار- قد أوردت في بعض الكتب الأصولية كالمعتمد، والإحكام للآمدي، فقد سيقت هناك كما سيق ما أجيب به عنها، ومن جملة ذلك ما أورده الآمدي بقوله: «الرابعة: أن الأمر اقتضى فعل الصوم، واقتضى اعتقاد وجوبه، والعزم عليه أبدا، فكذلك الموجب الآخر.

الخامسة: أن الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان، فليس حمله على البعض أولى من البعض، فوجب التعميم.

السادسة: أنه لو لم يكن الأمر للتكرار لما صح الاستثناء منه، لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة، ولا تطرق النسخ إليه: لأن ذلك يدل على البداء وهو محال على الله تعالى، ولا حسن الاستفهام من الآمر أنك أردت المرة الواحدة أو التكرار.

ولكان قول الآمر لغيره (صل مرة واحدة) غير مفيد، وكان قوله (صل مرارا) تناقضا، ولكان إذا لم يفعل المأمور ما أمر به في أول الوقت، محتاجا في فعله ثانيا إلى دليل، وهو ممتنع.

السابعة: أن الحمل على التكرار أحوط للمكلف، لأنه إن كان للتكرار، فقد حصل المقصود ولا ضرر، وإن لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضرا.

الثامنة: إن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، والنهي عن أضداده يقتضي استغراق الزمان، وذلك يستلزم استدامة فعل المأمور به.

التاسعة: قوله ﷺ: « «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» « أي فأتوا بما أمرتكم به ما استطعتم، وذلك يقتضي وجوب التكرار.

العاشرة: «أن عمر بن الخطاب سأل النبي ﷺ لما رآه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوات عام الفتح، وقال: « أعمدا فعلت هذه يا رسول الله؟ فقال: نعم» ولولا أنه فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ لما كان للسؤال معنى.

الحادية عشرة: أنه إذا قال الرجل لغيره: أحسن عشرة فلان، فإنه يفهم منه التكرار والدوام».[1]، وفي المعتمد «احتج المخالف بأشياء:

منها: وجود أوامر في القرآن على التكرار والجواب أن ذلك لا يدل على أنه عقل التكرار من ظاهرها كما لم يدل وجود الفاظ عامة في القرآن لم يرد بها العموم على أنها ما وضعت له على أن في القرآن إيجاب الحج وليس وجوبه متكررا.

ومنها: قولهم لو لم يفد الأمر التكرار لما اشتبه على سراقة ذلك مع أنه عربي حين قال للنبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أحجتنا هذه لعامنا أو للأبد والجواب أنه ليس في الخبر دليل على أن سبب سؤاله اشتباه ذلك عليه وأيضا فلو كان الإيجاب يفيد التكرار لما اشتبه على سراقة فكان لا يسأل عن ذلك وليس يمتنع أن يكون إنما سأل لأن الأمر في اقتضائه المرة والتكرار مشتبه بل لأنه ظن أن الحج مقيس على الصلوات والصيام والزكاة فأراد إزالة هذا الاشتباه وقول النبي ﷺ لو قلت نعم لوجبت دليل على أن وجوب التكرار لم يستفد من الإيجاب بل من قوله ﷺ وجوابه

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ١٥٦.

ومنها: قولهم إن الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان فاقتضى إيقاع الفعل في جميعه والجواب أن القائلين بالفور يجعلون الأمر بأقرب الأوقات إليه أخص فمنهم من يقول إذا لم يفعل المكلف في أقرب الأوقات إليه لم يلزمه الفعل إلا بدليل آخر ومنهم من يقول يلزمه الفعل بالأمر لا لأن الأمر نعقله بالأوقات على سواء بل لأنه يجري مجرى قول القائل افعل في الوقت الأول فان لم تفعل ففي الثاني فان لم تفعل ففي الثالث والأمر عندهم يتعلق بالأوقات على سواء بل لأنه يجرى مجرى قول القائل افعل في الوقت الأول فأن لم تفعل ففي الثاني فأن لم تفعل ففي الثالث والأمر عندهم يتعلق بالأوقات كلها على هذا الترتيب وأما النافون للفور فانهم يقولون لا اختصاص للامر بالأوقات وإذا لم يكن له بها اختصاص صح إيجاب الفعل في جميعها على البدل وعلى الجمع لأن الاختصاص زائل في الحالين فلم يكن فقد الاختصاص طريقا إلى أحدهما.

ومنها: قولهم لو لم يفد الأمر التكرار لما صح ورود النسخ عليه ولا الاستثناء لأن ورود النسخ على المرة الواحدة يدل على البداء وورود الاستثناء عليها يكون نقضا والجواب أن النسخ لا يجوز وروده عليه إلا أن يدل الدليل على أن المراد بالأمر التكرار فيبين النسخ أن بعض المرات لم يرد وكذلك الاستثناء لا يجوز وروده على الأمر على قول من قال بالفور وأما من لم يقل بالفور فانه يجوز أن يرفع الاستثناء الفعل في بعض الأوقات التي المأمور مخير بين إيقاع المرة فيها وقد قال الشيخ أبو عبد الله رَحِمَهُ اللَّهُ إن ورود النسخ والاستثناء على الأمر يدلان على أنه قد أريد به التكرار.

ومنها: قولهم لو لم يفد الأمر إلا مرة واحدة لم يكن لقول القائل لغيره افعل مرة معنى إذ ذلك معقول من الأمر من غير تقييد والجواب أن المقتضى

لذلك هو المقتضى لحسن التأكيد في الكلام وهو ما يفيد من قوة العلم أو الظن وأيضا لو اقتضى التكرار لم يحسن أن يقول افعل متكررا

ومنها: قولهم لو أفاد الأمر فعل مرة لما حسن استفهام الآمر فيقال له اردت بأمرك فعل مرة أو أكثر لأن الأمر قد دل على المرة بالأمر والجواب أنه يحسن ذلك طلبا لتأكيد العلم أو الظن أو لأن المأمور عارضه شبهة جوز لأجلها التكرار وسنشبع الكلام في ذلك عند الكلام في العموم إن شاء الله.

ومنها: قولهم لو أفاد الأمر مرة فلم يفعل المكلف الفعل في الأول لاحتاج في فعله في الثاني إلى دليل والجواب أن ذلك إنما يلزم من قال إن الأمر يقتضي فعل مرة واحدة على الفور وهذا كلام على القائلين بالفور وسيجيء في موضعه ومن لم يقل بالفور لا يلزمه ذلك.

ومنها: قولهم إن الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به لأنه لا ضرر على المكلف فيه ولا نأمن الضرر في ترك التكرار لتجويزه أن يكون الأمر على التكرار والجواب أن المتكلم إذا علم أن الأمر ليس على التكرار أمن الضرر لفقد التكرار ومتى أهمل النظر في ذلك لم يأمن الضرر في اعتقاد وجوب التكرار وإيقاع التكرار بنية الوجوب».[1]

وبهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة الأولى.

(١) المعتمد، ١/ ١٠٠، ١٠٢.

المسألة الثانية

(مسألة) الأمر المعلق بالشرط هل يتكرر بتكرر ذلك الشرط أو لا؟

قبل إيراد ما تقرر في هذه المسألة من حكم وما أثمرته الأنظار في ذلك نحرر أولا محل الكلام وموقعه في هذه المسألة ملخصا وفي ذلك نقول: ما علق به المأمور به من الشرط أو الصفة إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر لوجوب الفعل المأمور به كالزنا أو لا يكون كذلك، بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا، فإن كان الأول فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره نظرا إلى أنه من باب تكرر العلة؛ إذ وقع الاتفاق على التعبد باتباع العلة مهما وجدت فالتكرار مستند إلى تكرار العلة، لا إلى الأمر.

وإن كان الثاني فالأمر المعلق به هو موضوع مسألتنا، وقد جرى الخلف فيه هل يفيد التكرار أولا، فذهب القائلون إلى أن الأمر المطلق يقتضي التكرار إلى الاتفاق على أن هذا الضرب من الأمر يقتضي التكرار من باب أولى، فدلالة هذا على التكرار آكد من المجرد من ذلك وهو الشرط. هذا رأي من يقول بدلالة الأمر المطلق على التكرار.

و(اختلف الصائرون إلى أن الأمر) المطلق (لا يقتضي التكرار في) هذا الضرب من (الأمر) وهو (المضاف) والمسند (إلى الشرط) نحو «إذا زالت الشمس فصلوا» (فقال قوم) إنه لا يقتضي التكرار، إذ (لا أثر ل) هذه (الإضافة) فهي غير مؤثرة في إفادة هذا الحكم - التكرار -فوجودها وعدمها سيان. قال أبو بكر الصيرفي إن هذا القول هو الأنظر، وقال ابن فورك إنه الأصح. وقال الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني في القواطع والشيخ أبو حامد الاسفرائيني وسليم الرازي. وإلكيا الطبري: إنه الصحيح كالمطلق ونقله أبو الحسين

في (المعتمد) عن أكثر الفقهاء وكذا قاله صاحب (المصادر) وزاد أبا حنيفة وأبا عبد الله البصري. وقال السرخسي من الحنفية: إنه المذهب الصحيح. ونقله في الملخص عن أكثر الفقهاء من المالكية والشافعية والأصوليين.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(وقال قوم) المأمور به (يتكرر بتكرر الشرط). قال الزركشي قال ابن القطان: قال أصحابنا: وهو أشبه بمذهب الشافعي، لأنه قال في التيمم لكل صلاة لما قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ﴾ وكل من قام وجب عليه الوضوء. قال: فلما توضأ النبي ﷺ للصلوات وضوءا واحدا دلنا على أن المراد من ذلك في الطاهرة بالماء، وبقي في التيمم في الظاهر، ولأنه يقول بالعموم. وهذا عام في سائر الأوقات لكن قال ابن فورك ما تعلقوا به من احتجاج الشافعي في التيمم فلا حجة فيه، لأن وجوب تكرير التيمم لا يصح الاستدلال عليه بذلك إلا بعد أن يصح وجوب تكرير الصلاة فيجري أمر التيمم على ما يجري عليه أمرها).[1]

هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

(و) القول -المذهب- (المختار) الراجح هو (أنه لا أثر للشرط) في اقتضائه التكرار وإيجابه إياه لأنه لا دلالة فيه على ذلك (ولأن قوله) أي قول القائل (اضربه) أمر) وهو (ليس يقتضي التكرار -كما تقدم ذكر ذلك وبيانه- (ف) كذلك (قوله اضربه إن كان قائما أو إذا كان قائما) فإنه (لا يقتضيه) أي لا يقتضي التكرار (أيضا بل لا يزيد) قائل هذا القول شيئا على مدلول الأمر المطلق (إلا اختصاص) إيقاع (الضرب الذي يقتضيه الاطلاق) المفهوم من

(١) البحر المحيط / ٢/ ٣٩٠- ٣٩١ بتصرف.

قوله «اضرب» وإفراده (بحالة القيام) وقصره عليها. وعلى هذا فإنه لا يوجد مقتض لوجوب التكرار في ذلك. لأنه (لو وجب التكرار بهذا القول لم يخل إما أن يكون المقتضي له نفس الأمر أو الشرط أو مجموع الأمرين: لا جائز أن يقال بالأول لما سبق في المسألة المتقدمة ولا بالثاني لأن الشرط غير مؤثر في المشروط بحيث يلزم من وجوده وجوده، بل إنما تأثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه ولا جائز أن يقال بالثالث- مجموع الأمرين -لأنا أجمعنا على أنه لو قال لعبده إذا دخلت السوق فاشتر لحما أنه لا يقتضي التكرار. وذلك إما أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار أو لا مع تحققه، لا جائز أن يقال بالأول، وإلا فانتفاء التكرار أو لمعارض أو لا لمعارض، والأول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن إعماله، وهو خلاف الأصل. والثاني -أيضا- باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض، فلم يبق سوى الثاني وهو المطلوب. فتحقق بذلك أنه لا تكرار وإنه إن وجد القيام من المأمور بضربه ضرب، وإن عدم منه القيام منع ضربه (و هو كقوله) أي كقول الزوج (لوكيله) في الطلاق (طلق زوجتي إن دخلت الدار) فمن المعلوم أن قوله هذا (لا يقتضي التكرار) للطلاق (بتكرر الدخول) إلى تلك الدار، (بل لو) لم يوكل على ذلك الطلاق أحدا وطلق هو نفسه هذا الضرب من الطلاق (وقال) في ذلك (إن دخلت الدار فأنت طالق) فإنه لم يتكرر طلاقه (بتكرر الدخول) دخول هذه المرأة إلى هذه الدار، وإنما يتحد، فيكون عن دخولها لها تكرر أو لم يتكرر طلقة واحدة فقط (إلا أن) يصرح بما يدل على التكرار من قول بأن (يقول) -مثلا- (كلما دخلت الدار) فأنت طالق فإنه يتكرر طلاقها بتكرر دخولها.

قال الآمدي: (وحيث قيل بملازمة المشروط لوجوب الشرط في قوله لزوجته إن دخلت الدار فأنت طالق إنما كان لضرورة وجود الموجب وهو

قوله (أنت طالق) لا لنفس دخول الدار، وإلا كان دخول الدار موجبا للطلاق مطلقا وهو محال) [1] إذ لا وجه له.

(و) هذا الذي تقرر في هذه الأمثلة هو (كذلك) الذي يتقرر عليه (قوله -تعالى- ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ فإنه لا يقتضي التكرار بظاهره وما حمل عليه من التكرار متقرر بأدلة أخرى نصية أخرى وغيرها، ومن ذلك ما ورد من الأحاديث الواردة في وجوب صوم رمضان كل عام؛ كقوله ﷺ المتقدم: «إذا رأيْتُمُوه فصُومُوا، وإذا رأيتموه فأفطِرُوا، فإن غُمَّ عليكم فاقْدُرُوا له». [2]

فهذا وما جرى مجراه هو ما ثبت به وجوب تكرار الصيام كل عام، وأما ظاهر هذه الآية فإنه لا يقتضي التكرار (و)ما هو إلا كقول الشارع (إذا زالت الشمس فصل) بلا فرق من حيث عدم إفادة ذلك التكرار، فذلك كله (كقوله) أي كقول الزوج (لزوجاته «فمن شهد منكن الشهر فهي طالق» «ومن زالت عليها الشمس فهي طالق») فلا يتكرر الطلاق عليهن بذلك، وإنما تقع عليهن طلقة واحدة.

هذا مستند هذا المذهب المختار في هذه المسألة

(و) أما من خالفوا هذا المذهب وذهبوا إلى أن هذا الضرب من الأمر يقتضي التكرار ف (لهم) فيما استدلوا به على رأيهم هذا (شبهتان) وذكر الآمدي أنها ست شبه:

(الأولى) من هاتين الشبهتين هي (أن الحكم يتكرر بتكرر العلة) وهذا أمر مجمع عليه -فالحكم يدور مع علته وجودا وعدما- (والشرط كالعلة) من حيث إن كليهما يوجد الحكم عند وجوده (فإن علل الشرع) لا توجب

(١) الاحكام ٢/ ٢٣٨ (٢) رواه مسلم رقم (١٠٨٠).

الأحكام بذاتها وإنما هي (علامات) وأمارات توجد الأحكام عند وجودها، والشرط مثلها في ذلك، بل الشرط أقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة، فكان إقتضاؤه وإيجابه للتكرار أولى.

هذه هي صورة هذه الشبهة وهي باطلة، فإن طلب منا بيان وجه كونها باطلة (قلنا) في تحقيق ذلك (العلة إن كانت عقليه فهي موجبة لذاتها) قاضية بمعلولها على وجه الوجوب والحتم (و) بذلك (لا يعقل وجود ذاتها دون) وجود (المعلول) أي معلولها، فلا يمكن أن يوجد جسم بلا أعراض، أو أعراض بدون جوهر، -مثلا- (و) أما (إن كانت) علة (شرعية) بحيث يكون الشارع هو من صيرها علة (ف)ـإننا (لسنا نسلم) لزوم (تكرار الحكم) المتعلق بها (بمجرد إضافة) وإسناد ذلك (الحكم إلى) تلك (العلة) ونسبته إليها (ما لم يقترن به) أي بما ذكر من هذه الإضافة (قرينة أخرى) ودليل آخر يدل على اقتضائه التكرار وأنه مراد منه (و) هذا الدليل -القرينة- هو (التعبد بالقياس ومعنى التعبد بالقياس) هو (الأمر باتباع العلة) والعمل بمقتضاها حيثما وجدت ومتى حصلت (وكأن) صاحب (الشرع يقول) إن (الحكم يثبت بها) لأنها أمارة عليه (فاتبعوها) واعملوا بموجبها ومقتضاها حيثما وجدت. هذا هو الجواب عن هذه الشبهة الأولى.

(الشبهة الثانية) هي (أن أوامر الشرع) التي تتجدد مقتضياتها مدلولاتها (إنما تتكرر) أي تتجدد (بتكرر الأسباب) التي توجد عندها وذلك (كـ)ـما (في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ ونحو ذلك من الأوامر الشرعية المتعلقة بشروط تتكرر موجبات تلك الأوامر بتكررها، ولو لم يكن هذا التعلق مقتضيا للتكرار لما كان ما ذكر من موجبات هذه الأوامر متكررا.

هذه هي صورة هذه الشبهة، وهي باطلة، فإذا طلب بيان وجه بطلانها (قلنا: ليس ذلك) التكرار حاصلا (بموجب اللغة) ومقتضاها (و) بـ(ـمجرد الإضافة) إضافة تلك الأوامر إلى الشروط (بل) هو حاصل (بدليل شرعي) ورد (في كل شرط) من تلك الشروط، فاقتضى ما ذكر من التكرار عند وجودها وأما مجرد الأمر المشروط فإنه لا يدل على التكرار بمجرد وجود ذلك الشرط (فقد قال - تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وهو نص على اشتراط الاستطاعة في وجوب الحج (و) مع ذلك (لا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة) بل إن من حج مرة واحدة يعد ممتثلا لهذا الأمر، وإن قامت به الاستطاعة أعواما عديدة. هذا هو وجه الجواب في هذه المسألة ومضمونه هذا ما ساقه المصنف بيانا لتلك الشبهتين، وأما ما زاده الآمدي من تلك الشبه وجوابه: «وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية، لا بد من التنبيه عليها، وعلى ما فيها، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار، الحجة الأولى أنهم قالوا أجمعنا على أن الخبر المعلق بالشرط أو الصفة لا يقتضي تكرار المخبر عنه، كما لو قال: «إن جاء زيد جاء عمرو» فإنه لا يلزم تكرر مجيء عمرو في تكرر مجيء زيد، فكذلك في الأمر، وهي باطلة، فإن حاصلها يرجع إلى القياس في اللغة، وقد أبطلناه.

الثانية أنه لو قال لزوجته «إذا دخلت الدار فأنت طالق» فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول، فكذلك في قوله «إذا زالت الشمس فصلوا» وهو أيضا من جنس ما تقدم، لما فيه من قياس الأمر على إنشاء الطلاق الذي ليس بأمر.

الثالثة: أن اللفظ لا دلالة فيه إلا على تعليق شيء بشيء، وهو أعم من تعليقه عليه في كل صورة، أو في صورة واحدة، والمشعر بالأعم لا يلزم أن يكون مشعرا بالأخص.

وحاصل هذه الحجة أيضا يرجع إلى محض الدعوى بأن الأمر المضاف إلى الشرط أو الصفة لا يفهم منه اقتضاء التكرار بتكرر الشرط أو الصفة، وهو عين محل النزاع.

وإنما الواجب أن يقال إنه مشعر بالأعم، والأصل عدم إشعاره بالأخص.

والمعتمد في ذلك، أن يقال لو وجب التكرار لم يخل إما أن يكون المقتضي له نفس الأمر أو الشرط أو مجموع الأمرين، لا جائز أن يقال بالأول لما سبق في المسألة المتقدمة، ولا بالثاني لأن الشرط غير مؤثر في المشروط بحيث يلزم من وجوده، بل إنما تأثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه، وحيث قيل بملازمة المشروط لوجود الشرط في قوله لزوجته «إن دخلت الدار فأنت طالق» إنما كان لضرورة وجود الموجب، وهو قوله «أنت طالق» لا لنفس دخول الدار، وإلا كان دخول الدار موجبا للطلاق مطلقا، وهو محال، ولا جائز أن يقال بالثالث، لأنا أجمعنا على أنه لو قال لعبده «إذا دخلت السوق فاشتر لحما» أنه لا يقتضي التكرار، وذلك إما أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار، أو لا مع تحققه: لا جائز أن يقال بالأول.

وإلا فانتفاء التكرار إما لمعارض، أو لا لمعارض، والأول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن أعماله، وهو خلاف الأصل، والثاني أيضا باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض فلم يبق سوى الثاني، وهو المطلوب.

فإن قيل ما ذكرتموه معارض من وجوه.

الأول: أنه قد وجد في كتاب الله تعالى أوامر متعلقة بشروط وصفات وهي متكررة بتكررها، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ الآية، ولو لم يكن ذلك مقتضيا للتكرار لما كان متكررا.

الثاني: أن العلة يتكرر الحكم بتكررها إجماعا، والشرط أقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة، فكان اقتضاؤه للتكرار أولى.

الثالث: أن نسبة الحكم إلى إعداد الشرط المعلق عليه نسبة واحدة، ولا اختصاص له بالموجود الأول منها، دون ما بعده، وعند ذلك، فإما أن يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانيا وثالثا انتفاؤه مع وجود الشرط الأول، أو من وجوده مع الأول الوجود مع الثاني وما بعده ضرورة التسوية. والأول خلاف الإجماع، والثاني هو المطلوب.

الرابع: أنه لو لم يكن الأمر مقتضيا لتعليق الحكم بجميع الشروط، بل بالأول منها فيلزم، أن يكون فعل العبادة مع الشرط الثاني، دون الأول، قضاء، وكانت مفتقرة إلى دليل آخر وهو ممتنع.

الخامس: أن النهي المعلق بالشرط مفيد للتكرار، كما إذا قال «إن دخل زيد الدار فلا تعطه درهما» والأمر ضد النهي، فكان مشاركا له في حكمه، ضرورة اشتراكهما في الطلب والاقتضاء.

السادس: أن تعليق الأمر على الشرط الدائم موجب لدوام المأمور به بدوامه، كما لو قال (إذا وجد شهر رمضان فصمه) فإن الصوم يكون دائما بدوام الشهر، وتعليق الأمر على الشرط المتكرر في معناه فكان دائما.

والجواب عن الأول أنه إذا ثبت بما ذكرناه أن الأمر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار، فحيث قضي بالتكرار، إما أن يكون الشرط والصفة علة للحكم المكرر في نفس الأمر، كما في الزنا والسرقة، أو لا يكون علة له فإن كان الأول، فالتكرار إنما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم، ولا كلام فيه.

وإن كان الثاني، فيجب اعتقاد كونه متكررا لدليل اقتضاه غير الأمر المعلق

بالشرط والصفة، لما ذكرناه من عدم اقتضائه، كيف وإنه كما قد يتكرر الفعل المأمور به بتكرر الشرط، فقد لا يتكرر كالأمر بالحج، فإنه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها.

وعن الثاني أنه لا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة لكونها موجبة للحكم، تكرره بتكرر الشرط، مع أنه غير موجب للحكم، كما تقرر.

وعن الثالث أنه إنما يلزم القائلين بالوجوب على الفور، وليس كذلك عندنا بل الأمر مقتض للامتثال مع استواء التقديم والتأخير فيه، إذا علم تجدد الشرط، وغلب على الظن بقاء المأمور، ويكون الأمر قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض.

وأما إن لم يغلب على الظن تجدد الشرط، ولا بقاء المأمور إلى حالة وجود الشرط الثاني، فقد تعين اختصاص المأمور بالشرط الأول، لعدم تحقق ما سواه.

وعلى هذا، فقد خرج الجواب عن الرابع أيضا.

وعن الخامس: أن حاصله يرجع إلى قياس الأمر على النهي في اللغة، وهو باطل بما سبق.

كيف وإنا لا نسلم أن النهي المضاف إلى الشرط يتكرر بتكرر الشرط، بل ما اقتضاه النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الأول، سواء تجدد الشرط ثانيا، أو لم يتجدد.

وعن السادس: أن الشرط المستشهد به، وإن كان له دوام في زمان معين والحكم موجود معه، فهو واحد، والمشروط به غير متكرر بتكرره.

وعند ذلك فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر، لزوم التكرر بتكرر الشرط في محل النزاع».[1]

هو وجه الجواب في هذه المسألة ومضمونه.

(فإن أحالوا) أي فإن أحال هؤلاء القائلون بالتكرار هنا (ذلك) التخلف للتكرار في الحج (على الدليل) وقالوا: إنما لم يتكرر وجوب الحج لأنه مستثنى بدليل اقتضى ذلك في حقه وشأنه (أحلنا) ما يتكرر من تلك الأوامر (أيضا على الدليل) وقلنا: إنما يتكرر من موجبات تلك الأوامر ما يتكرر لوجود أدلة أوجبت ذلك وقضت به، أما الشرط ذاته فهو غير موجب لهذا التكرار (وكيف) يقال إن الشرط موجب لذلك في هذه الأوامر (ونحن) نرى أنه قد يوجد ولا تتكرر موجبات هذه الأوامر التي تعلقت به، فإن (من قام إلى الصلاة غير محدث) لا يطلب بالوضوء، وبذلك (ف) إنه (لا يتكرر عليه) الأمر المتعلق بهذا الشرط، وهو قوله تعالى ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ ﴾- الآية) (و) كذلك (من كان جنبا فليس) يجب (عليه أن يتطهر إذا لم يرد الصلاة) وهكذا تحقق أن الشرط لا يوجب تكرار ما تعلق به من أمر، إذ تخلف الأمر عند وجوده حيث لم يقتض الدليل الخارجي وجوب ذلك الأمر (فلم يتكرر) الأمر (مطلقا) بحيث لا يتخلف عن وجود ما ذكر من شرطه (ولكن اتبع فيه) أي في تكراره (موجَب الدليل) ومقتضاه، فحيث أوجب الدليل تكراره يتكرر، وحيث لم يوجبه يصار إلى خلاف ذلك.

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ١٦١، إلى: ١٦٣.

المسألة الثالثة

(مسألة) كون الأمر المطلق هل يقتضي الفور -وهو البدار إلى الفعل المأمور في الزمان الثاني بعد فهم ذلك الأمر ومعرفة المراد به- أو لا يقتضيه، وإنما يقتضي التراخي؟

قبل الخوض في إيراد ما تقرر في هذه المسألة نورد ما ينبغي العلم به هنا لتصور هذه المسألة على ما هي عليه في واقع أمرها. ومنه:

أ- أن الكلام في هذه المسألة مبني على ثبوت الواجب الموسع.

ب- أن الكلام في هذه المسألة إنما هو في الواجب دون الندب وقيل فيهما معا وهو الصحيح.

ج- أنكر بعض الأصوليين حكاية التراخي هنا، وقال إن الصواب هو أن يقال: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت وبنوا ذلك على أنه لا يوجد من قال إن المبادر غير ممتثل والصحيح أنه قول محكي عن بعضهم.

هذه أمور تتعلق بتصور هذه المسألة وأما ما تقرر فيها من حكم هو الخلف، والذي تقرر في ذلك وظهرت عليه صورته هو أن (مطلق الأمر يقتضي الفور عند قوم) وهم جميع من قال بأن الأمر للتكرار، لأن الفور من ضروريات التكرار الذي يلزم منه استغراق الأوقات بالفعل المأمور به وقال بهذا المذهب -الأمر بالفور- كذلك المالكية غير المغاربة منهم. قال القاضي عبد الوهاب وهو الذي ينصره أصحابنا، وأخذ لمالك في مسائل عديدة في مذهبه، منها الأمر بتعجيل الهدي، وإيجابه الفور في الوضوء بآيته. كما قال بهذا المذهب - أيضا - الحنابلة وبعض الحنفية، وقيل كلهم وبعض الشافعية، كالقاضي أبي حامد

وأبي بكر الصيرفي والدقاق. وقال القاضي الحسين: إنه الصحيح من مذهبنا. وهو مذهب أهل الظاهر.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(و) المذهب الثاني هو أنه (لا يقتضيه) وهذا (عند قوم آخرين) منهم جمهور الشافعية، وسائر المعتزلة، وطائفة من الأشعرية. وهو ظاهر قول الشافعي لأن تفريعاته الفقهية تدل عليه، وهو مذهب أبي علي بن خيران وابن أبي هريرة وأبي بكر القفال وأبي علي الطبري وأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، واختاره الامام الرازي والهندي، وأتباعهما.

(و) المذهب الثالث هو الوقف فقد (توقف فيه) أي في كون الأمر للفور (من الواقفية) -وهم من توقفوا في دلالة الأمر على ما تقدم من المدلولات السابق ذكرها- (قوم) منهم بعض المتكلمين، وإمام الحرمين، والمصنف في (المنخول) والشريف المرتضى، وصححه الأصفهاني في (قواعده).

(ثم) اختلف أرباب هذا المذهب في موضع التوقف (ف) (منهم من قال) إن هذا (التوقف) إنما هو (في) حق (المؤخر) لفعل ما أمر به والذي لم يبادر إلى الامتثال للأمر أول الوقت (هل هو ممتثل) ما خوطب به من أمر (أم لا أما المبادر) إلى الامتثال (ف) إنه (ممتثل قطعا) وإذا كان هذا المؤخر لفعل ما أمر به قد توقف في كونه ممتثلا فهل يأثم بالتأخير؟ اختلف في ذلك، فقيل: إنه يأثم، وتوقف فيه إمام الحرمين قال في (البرهان): (وذهب المقتصدون من الواقفية إلى أن من بادر في أول الوقت كان ممتثلا قطعا، فإن أخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب. وهذا هو المختار عندنا). [1]

---

(١) البرهان / ١/ ٧٥.

هذا هو الرأي الأول للواقفية، (و) الرأي الثاني لهم هو أن هذا التوقف جار في الكل -المبادر والمؤخر- إذ (منهم من غلا) في رأيه هنا (وقال يتوقف في) حكم (المبادر أيضا) لأنه وإن بادر إلى فعله في الوقت لا يقطع بكونه ممتثلا وخروجه عن العهدة لجواز إرادة التراخي قال إمام الحرمين: (فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف: إلى أن الفور والتأخير إذا لم يتبين أحدهما، ولم يتعين بالقرينة، فلو أوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا، ويجوز أن يكون غرض الآمر فيه أن يؤخر. وهذا سرف عظيم في حكم الوقف) [١]

هذه هي صورة هذا المذهب -مذهب الوقف- وحاله.

(و) أما القول -المذهب- (المختار) الراجح عندنا فهو (أنه) أي الأمر (لا يقتضي) ولا يطلب (إلا الامتثال) والإتيان بالمأمور به (ويستوي فيه) يعني في تحصيل هذا الامتثال ما كان حاصلا عن (البدار) أي الفور (و)ما كان حاصلا عن (التأخير) إلى آخر وقت ما كان عنه من مأمور به.

هذا هو الصواب في هذا الشأن والرأي الراجح فيه، وما سواه من الأقوال الأخرى باطلة، وهذا سنبينه مستدلين عليه بما يقضي به، وفي السعي إلى ذلك (ندل) ونحتج (على بطلان) القول بـ(الوقف) هذا (أولا فنقول لـ) هذا (المتوقف) هل (المبادر) المسارع إلى امتثال هذا الأمر (ممتثل) له (أم لا فإن توقفت) في ذلك وقلت: لا أدري هل هو ممتثل أو لا (فقد خالفت إجماع الأمة قبلك) في ذلك (فإنهم متفقون على أن المسارع) المبادر (إلى الامتثال) والاتيان بما طلب منه بذلك الأمر (مبالغ في الطاعة) مستجيب لطلب الشارع على أعلى مراتبه، وبذلك (مستوجب) ومستحق (جميل الثناء) والمدح (و)

---

(١) ()البرهان / ١/ ٧٥.

يضاف لهذا أن الشخص (المأمور إذا قيل له قم فقام يعلم نفسه ممتثلا) ويدرك ذلك بالعلم الحضوري (ولا يعد به) أي بعلمه هذا (مخطئا، بل يعد مصيبا (باتفاق) وإجماع (أهل اللغة قبل ورود الشرع) ونزول هذا الدين، وذلك يدل على أن وصف من هذا حاله بأنه ممتثل أمر لغوي (و) يزاد على هذا كله أنه (قد أثنى الله -تعالى- على المسارعين) إلى الخير والعمل الصالح (فقال عز من قائل: ﴿ ۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾) وهذا أمر بالبدار والإسراع إلى التوبة من الحرام وإلى الإخلاص وفعل الخيرات والجهاد وكل ما يكون موجبا للمغفرة من الله تعالى، وكل هذا إنما هو مطلوب بالأوامر الشرعية (وقال سبحانه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ ٦١﴾) وهذا ثناء ومدح للمسارعين المسابقين إلى فعل الخيرات وكسبها. والمبادر محمود لأنه ممتثل أمر الله -تعالى- على البدار والمسارعة، فالتوقف في كون المبادر ممتثلا أو لا تصرف باطل وقول فاسد.

(فإذا بطل هذا التوقف) في حق المتبادر (فإننا (نقول) كذلك إنه (لا معنى للتوقف في) كون (المؤخر) ممتثلا، لأنه في واقع الأمر ممتثل، إذ حقيقة الامتثال قائمة به وعرف الاستعمال قاض بذلك (لأن قوله) أي قول القائل (اغسل هذا الثوب -مثلا- لا يقتضي إلا طلب الغسل) لهذا الذوب فقط من غير تعرض لحصول ذلك الغسل بالفور، أو التراخي (و)لكن (الزمان من ضرورة) حصول هذا (الغسل) إذ الفعل لا يمكن وقوعه مجردا عن الزمان (كـ)ـما لا يمكن وقوعه مجردا عن (المكان) فوقوع الفعل مجردا عن ظرف المكان محال. (و) هكذا كل ما هو من ضروريات حصول الفعل ووقوعه (كالشخص) الذي يحصل الفعل ويوقعه فإنه شرط ضروري (في) تحصيل أيّ فعل كـ(ـالقتل والضرب و) مثل الشخص في ذلك الآلة التي يتوقف على استعمالها تحصيل ذلك الفعل (كالسوط) وهو سير من جلد قد يقع الضرب

به (والسيف في الضرب) والقتل، (ثم) إنه (لا يقتضي هذا الأمر بالضرب باعتباره مطلقا (مضروبا مخصوصا) معينا (ولا سوطا) مخصوصا معينا (ولا مكانا) مخصوصا معينا ل)امتثال هذا (الأمر) وإنما أحيل كل ذلك على الإطلاق (فكذلك الزمان) فإنه مثل ما تقدم في عدم التعرض لظرف مخصوص منه يدل على وجوب امتثال هذا الأمر على الفور أو على التراخي، وإنما قلنا ذلك (لأن) هذا (اللافظ) بهذا الأمر -(ساكت عن التعرض ل)ذكر (الزمان والمكان) على الاطلاق، وبذلك (فهما سيان) من حيث إنه لا سبيل إلى ادعاء دلالة هذا اللفظ -لفظ الأمر- عليهما.

قال الآمدي عاضدا هذا الذي تقدم ذكره: (والمختار أنه مهما فعل كان مقدما أو مؤخرا كان ممتثلا للأمر ولا إثم عليه بالتأخير والدليل على ذلك أن الأمر حقيقة في طلب الفعل لا غير، فمهما أتى بالفعل في أي زمان كان، مقدما أو مؤخرا كان آتيا بمدلول الأمر، فيكون ممتثلا للأمر ولا إثم عليه بالتأخير، لكونه آتيا بما أمر به على الوجه الذي أمر به، وبيان أن مدلول الأمر طلب الفعل لا غير وجهان.

الأول: أنه دليل على طلب الفعل بالإجماع، والأصل عدم دلالته على أمر خارج، والزمان وإن كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به، فلا يلزم أن يكون داخلا في مدلول الأمر، فإن اللازم من الشيء أعم من الداخل في معناه ولا أن يكون متعينا، كما لا تتعين الآلة في الضرب، ولا الشخص المضروب، وإن كان ذلك من ضرورات امتثال الأمر بالضرب.

الوجه الثاني: أنه يجوز ورود الأمر بالفعل على الفور وعلى التراخي، ويصح مع ذلك أن يقال بوجود الأمر في الصورتين.

والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب

الفعل؛ لأن الأصل عدم ما سواه، فيجب أن يكون هو مدلول الأمر في الصورتين، دون ما به الاقتران من الزمان وغيره نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ».[1]

(ويعضد هذا بطريق ضرب المثال) الذي يأخذ حجيته واعتبار ما يكون عنه من حكم ويستفيده مِن عرف الاستعمال (لا بطريق القياس) في اللغة لأنه ضعيف، وهذا المثال نضربه (بـ)حصول (صدق الوعد) وتحققه -هذا بدل اشتمال من قوله «بطريق ضرب المثال»- يعني ويعضد هذا بطريق ضرب المثال وهذا المثال هو صدق الوعد وتحققه حاصلا على قطع فيما (إذا قال) شخص لغيره (اغسل واقتل) بعدما وعده بذلك ففعل هذا المأمور هذا الذي أمر به. هذا وجه يحتمله كلام المصنف هنا، ويمكن أن يكون لفظ «أغسل وأقتل» بصيغة المضارع المفيد للوعد، فيكون معناه حينئذ «أنا أغسل وأقتل واعدا بذلك» ففعل هذا الذي وعد به (فإنه صادق) واف بوعده (بادر) إلى هذا الفعل (أو أخر)ه (و) هذا دليل على أنه ممتثل. هذا هو الضرب الأول للمثال في هذا الشأن.

الضرب الثاني له هو أنه (لو حلف) شخص وقال في حلفه والله (لأدخلن الدار لم يلزمه البدار) والمسارعة إلى هذا الدخول.

خلاصة القول وزبدته أن تحرير الحكم في هذا الشأن (وتحقيقه) المأخوذ مما تقدم هو (أن مدعي) دلالة الأمر المطلق على (الفور متحكم) يبوح بالأحكام بلا حجة ولا برهان ولا دليل يدل عليها أو يقضي بها (و)إنما قلنا إنه متحكم لأنه (محتاج) في إثبات دعواه هذه (إلى أن ينقل) ويروي (عن أهل اللغة) على وجه صحيح (أن قولهم افعل موضوع (للبدار) والفور (و) هو

(١) الاحكام / ٢ / ٢٤٢ / ٢٤٣.

مالم يكن منه (إذ لا سبيل) إلى نقل ذلك) عنهم (لا تواترا ولا آحادا) هذا لب ما استدل به على أن ما يقتضيه الأمر هو الامتثال فقط، أما البدار والتأخير فلا تعرض لأي منهما فيه. هذا ما يتعلق ببيان هذا المذهب المختار وما بني عليه.

(و)أما من ذهبوا إلى أن الأمر للفور ف(لهم شبهتان) وفي بعض الكتب الأصولية أن شبههم في هذا الشأن أكثر من ذلك، وعليه فسنورد ذكر هاتين الشبهتين أولا، ثم نعقبهما ببعض من الشبه الأخرى:

(الشبهة الأولى) من الشبهتين في أن الوجوب يستلزم الفور والبدار لأنه الذي يوافقه من حيث كونه أمرا حتميا فيه الاستحثاث على تحصيل الفعل، وعليه فإن الأمر للفور، ووجه ذلك (أن الأمر للوجوب وفي تجويز التأخير) لما كان عنه من مأمور به (ما ينافي) ويخالف (الوجوب) لما في حقيقة الوجوب من المخالفة للتخفيف الذي قد يكون (إما بالتوسع) وعدم التضييق (وإما بالتخيير في) الإتيان ب(فعل لا بعينه) وذاته (من جملة الأفعال) المخير فيها كما في خصال الكفارة. والتوسع في الأفعال الواقعة (في الأوقات) المقدرة لها شرعا كما في الصلوات التي زمانها موسع: بحيث يسعها ويزيد على ذلك (والتوسيع والتخيير كلاهما يناقض الوجوب) إذ كيف يتصور الجمع بين الوجوب والتخيير الذي هو من صفات المباح، أو الجمع بين الوجوب والتوسيع مع ما في الوجوب من الاقتضاء الجازم.

هذه هي صورة هذه الشبهة فإن تمسك بها متمسك (قلنا) له إن هذا قول باطل فإننا (قد أثبتنا في) مجاري كلامنا (في القطب الأول) بالدليل والبرهان (أن الواجب المخير) بين ما يتحقق به من أفعال وما يحصل به منها (و) الواجب (الموسع) وقته (جائز) عقلا (ويدل عليه) أي على جوازه (أنه لو صرح) مصرح (وقال) في تصريحه (اغسل الثوب أي وقت شئت) أو في أي وقت شئت (فقد

أوجبته) أي أوجبت هذا الغسل (عليك لم يتناقض) في كلامه هذا، بل هو قول سالك مسلك القبول في العقل متصف بالإمكان على وفق العادة.

(ثم) اعلم أنا (لا نسلم أن الأمر-) افعل موضوع (للوجوب) بل هو موضوع للطلب والاقتضاء- كما قدمنا بيان ذلك (و) حتى (لو كان للوجوب إما بنفسه) كما يقول من يرى أنه موضوع للوجوب (أو بقرينة) دالة على أنه كذلك (ف)إن (التوسع لا ينافيه) ولا يخالفه (كما سبق) بيان ذلك في المحل المذكور، ومثل التوسع في ذلك التخيير، فكلاهما لا ينافي الوجوب. هذا ما يتعلق بهذه الشبهة الأولى وما يجاب عنها باختصار.

(الشبهة الثانية) هي (أن الأمر يقتضي وجوب الفعل و)يقتضي كذلك (اعتقاد الوجوب والعزم) والقصد المصمم (على الامتثال) والاتيان بالفعل المأمور به (ثم) إن (وجوب (الاعتقاد) المذكور للوجوب (والعزم) على الامتثال) قد لزم التلبس بهما (على الفور) والبدار مع أن ذلك لم يكن مقتضى الأمر بل هو من لوازم مقتضاه (فليكن كذلك الفعل) وهو أن يكون على الفور والبدار، وهو أولى بذلك من العزم المذكور.

هذا متضمن هذه الشبهة، فإن تمسك بها متمسك (قلنا) له هذا قول باطل فإن عمدة ما فيه هو القياس في اللغات، ومن المعلوم الذي قررناه مرارا أن (القياس باطل في اللغات) وأنه لا سبيل إلى إثبات اللغة به وبذلك فإن إلحاقكم الفور بالعزم واعتقاد الوجوب في التلبس به بعد ورود الأمر باطل (ثم) إن هذا الذي ذكرتموه من التلازم بين الفور والبدار إلى الفعل والعزم ووجوب الاعتقاد قول (منقوض بقوله) أي بقول القائل (افعل أي وقت شئت) فإن الاعتقاد) أي اعتقاد الوجوب أو الندب من دلالة هذا الأمر (و) كذلك (العزم فيه (على الفور) والبدار (دون الفعل) فإنه فيه على التراخي بدليل كونه مأمورا به موسعا.

(ثم) إننا بعد ما بينا أن هذا الذي ذكرتموه منقوض بهذا، وفاسد بالذي قبله (نقول) كارين على دعوى كون العزم والاعتقاد المذكور مما أدرك من صيغة افعل) إن (وجود الفور) وحصوله (في العزم) والقصد المصمم على الفعل (و) كذلك وجوده في (الاعتقاد) أمر (معلوم بقرينة) دلت على ذلك (وأدلة دلت على) وجوب (التصديق للشارع) فيما أخبر به (والعزم على الانقياد) والخضوع (له) في كل أمر ما يكون عنه من أمر أو نهي (ولم يحصل ذلك بمجرد الصيغة) كما ادعي.

والأدلة التي قضت بوجوب الاعتقاد والعزم على الفعل منها:

(أ) أن العزم من لوازم الإيمان ومثله اعتقاد الحكم.

(ب) أنهما من لوازم الانقياد والطاعة المأمور بها في كتاب الله تعالى.

هذا ما أورده المصنف مما استدل به هؤلاء من شبهتيهم المذكورتين، ومن شبههم كذلك ما أورده الآمدي وأجاب عنه حين قال: « الأول أنه إذا قال السيد لعبده اسقني ماء فإنه يفهم منه تعجيل السقي حتى أنه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التأخير. ولولا أنه من مقتضيات الأمر لما كان كذلك، إذ الأصل عدم القرينة.

الثاني هو أن مدلول الأمر، وهو الفعل المأمور به، لا يقع إلا في وقت وزمان، فوجب أن يكون الأمر مقتضيا للفعل في أقرب زمان كالمكان، وكما لو قال لزوجته « أنت طالق » ولعبده « أنت حر » فإن مدلول لفظه يقع على الفور في أقرب زمان.

الثالث أن الأمر مشارك للنهي في مطلق الطلب، والنهي مقتض للامتثال على الفور، فوجب أن يكون الأمر كذلك.

الرابع: أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، والنهي عن أضداد المأمور به مقتض للانتهاء عنها على الفور، وذلك متوقف على فعل المأمور به على الفور، فكان الأمر مقتضيا له على الفور.

الخامس: أنه تعالى عاتب إبليس ووبخه على مخالفة الأمر بالسجود لآدم في الحال بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ ولو لم يكن الأمر بالسجود مقتضيا له في الحال، لما حسن توبيخه عليه، ولكان تلك عذرا لإبليس في تأخيره.

سلمنا عدم دلالة الأمر على وجوب الفعل على الفور لفظا لكن لم قلتم إنه لا يكون مستلزما له بواسطة دلالته على أصل الوجوب، وبيان ذلك من وجوه أربعة.

الأول: أن الأمر إذا دل على وجوب الفعل فقد أجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور، مع أن ذلك لم يكن مقتضى للأمر، بل هو من لوازم مقتضاه فكان مقتضاه على الفور أولى لأصالته.

الثاني أن إجماع السلف منعقد على أن المبادر يخرج عن عهدة الأمر، ولا إجماع في المؤخر، فكان القول بالتعجيل أحوط وأولى.

الثالث أن الفعل واجب بالاتفاق، فلو جاز تأخيره، إما أن يجوز إلى غاية معينة، أو لا إلى غاية.

فإن جاز تأخيره إلى غاية معينة، فإما أن تكون معلومة للمأمور، أو لا تكون معلومة له فإن كانت معلومة له، فإما أن تكون مذكورة بأن يقال له (إلى عشرة أيام) مثلا أو موصوفة.

الأول خلاف الفرض، إذ الفرض فيما إذا كان أمرا مطلقا غير مقيد بوقت في الذكر.

وإن كان الثاني فالوقت الموصوف لا يخرج بالإجماع عن الوقت الذي إذا انتهى إليه غلب على ظنه أنه لو أخر المأمور به عنه لفات، وذلك لا يكون إلا بأمارة تدل عليه، وهي بالإجماع غير خارجة عن الغرض المرجو وعلو السن، وكل واحد من الأمرين مضطرب مختلف، فإنه قد يموت قبل ذلك، أو يعيش بعده فلا يعتمد عليه.

وإن كانت الغاية غير معلومة له مع أنه لا يجوز له التأخير عنها، كان ذلك تكليفا بما لا يطاق، وهو ممتنع، وهذا كله فيما إذا جاز التأخير إلى غاية.

وإن كان التأخير لا إلى غاية، فإما أن يجوز ذلك ببدل، أو لا ببدل، فإن كان ببدل، فذلك البدل إما أن يكون واجبا أو غير واجب، لا جائز أن لا يكون واجبا وإما لما كان بدلا عن الواجب بالإجماع.

وإن كان واجبا فهو ممتنع لوجوه أربعة. الأول: أنه لو كان واجبا لوجب إنباه المأمور حالة ورود الأمر نحوه على من حضر حذرا من فوات الواجب الذي هو البدل، كما لو ضاق عليه الوقت وكان نائما، الثاني: هو أن الأمر لا تعرض فيه لوجوب البدل، والأصل عدم دليل آخر، ويمتنع القول بوجوب ما لا دليل عليه.

الثالث: أن البدل لو كان واجبا، لكان قائما مقام المبدل ومحصلا لمقصوده، وإما لما كان بدلا، لما فيه من فوات مقصود الأصل، ويلزم من ذلك سقوط المأمور به بالكلية بتقدير الإتيان بالبدل ضرورة حصول مقصوده، وهو محال.

الرابع: أنه لو كان البدل واجبا لم يخل إما أن يجوز تأخيره عن الوقت الثاني، من ورود الأمر أو لا يجوز: فإن كان الأول فالكلام فيه كالكلام في أصل المأمور به، وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثاني، فهو أيضا ممتنع: لأن البدل لا يزيد على نفس المبدل، ووقت المبدل غير معين فكذلك البدل، وإن جاز التأخير أبدا لا ببدل، ففيه إخراج الواجب عن حقيقته، وهو محال.

الرابع: من الوجوه الأول أن امتثال المأمور به من الخيرات، وهو سبب الثواب فوجب تعجيله لقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ أمر بالمسارعة والمسابقة وهي التعجيل، والأمر للوجوب.

والجواب عن الوجه الأول أنه إنما فهم التعجيل من أمر السيد بسقي الماء من الظن الحاصل بحاجة السيد إليه في الحال، إذ الظاهر أنه لا يطلب سقي الماء من غير حاجة إليه، حتى أنه لو لم يعلم أو يظن أن حاجته إليه داعية في الحال، لما فهم من أمره التعجيل، ولا حسن ذم العبد بالتأخير.

فإن قيل: أهل العرف إنما يذمون العبد بمخالفة مطلق الأمر، ويقولون في معرض الذم «خالف أمر سيده» وذلك يدل على أن مطلق الأمر هو المقتضي للتعجيل دون غيره.

قلنا: إنما نسلم صحة ذلك في الأمر المقيد بالقرينة دون المطلق، والأمر فيما نحن فيه مقيد، ثم هو معارض عند مطلق الأمر بصحة عذر العبد بقوله: «إنما أخرت لعدم علمي وظني بدعوى حاجته إليه في الحال» وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

وعن الثاني من وجهين.

الأول: لا نسلم تعين أقرب الأماكن، ولا نسلم أن قوله «أنت طالق، وأنت حر» يفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه له لغة، بل ذلك لسبب جعل الشرع له علامة على ذلك الحكم الخالي، ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر موضوعا للفور.

الثاني: أن حاصله يرجع إلى القياس في اللغة، وهو ممتنع كما سبق.

وعن الثالث والرابع ما سبق في المسألة المتقدمة.

وعن الخامس أن توبيخه لإبليس إنما كان ذلك لإبائه واستكباره، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ﴾ ولتخيره على آدم بقوله:

﴿أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ١٢﴾ ولا يمكن إضافة التوبيخ إلى مطلق الأمر من حيث هو أمر: لأنه منقسم إلى أمر إيجاب واستحباب، كما سبق تقريره، ولا توبيخ على مخالفة أمر الاستحباب إجماعا.

ولو كان التوبيخ على مطلق الأمر، لكان أمر الاستحباب موبخا على مخالفته، فلم يبق إلا أن يكون التوبيخ على أمر الإيجاب، وهو منقسم إلى أمر إيجاب على الفور، وأمر إيجاب على التراخي، كما إذا قال «أوجبت عليك متراخيا» ولا يلزم منه أن يكون مطلق الأمر للإيجاب حالا.

وإن سلمنا أنه وبخه على مخالفة الأمر في الحال، ولكن لا نسلم أن الأمر بالسجود كان مطلقا، بل هو مقترن بقرينة لفظية موجبة لحمله على الفور، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ٢٩﴾ رتب السجود على هذه الأوصاف بفاء التعقيب، وهي مقتضية للسجود عقبها على الفور من غير مهلة.

قولهم لم قلتم بأنه لا يكون مستلزما للفور بواسطة دلالته على وجوب الفعل قلنا الأصل عدم ذلك.

قولهم: إنه يجب تعجيل اعتقاد وجوب الفعل، قلنا ولم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل.

قولهم: إنه من لوازم وجوب الفعل، قلنا: من لوازم وجوب تقديم الفعل، أو من لوازم وجوب الفعل، الأول ممنوع، والثاني مسلم، ولكن لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل، بدليل ما لو أوجب الفعل مصرحا بتأخيره، فإنه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه، وإن لم يكن وجوب الفعل على الفور.

قولهم: القول بالتعجيل أحوط للمكلف، قلنا: الاحتياط إنما هو باتباع المكلف ما أوجبه ظنه: فإن ظن الفور، وجب عليه اتباعه، وإن ظن التراخي، وجب عليه اتباعه، وإلا فبتقدير أن يكون قد غلب على ظنه التراخي، فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه، يكون حراما وارتكاب المحرم يكون إضرارا، فلا يكون احتياطا.

قولهم: لو جاز التأخير، إما أن يكون إلى غاية، أو لا إلى غاية إلى آخره

فهو منقوض بما لو صرح الآمر بجواز التأخير، فإن كل ما ذكروه من الأقسام متحقق فيه، مع جواز تأخيره.

وما ذكروه من الآيتين الأخيرتين فهي غير دالة على وجوب تعجيل الفعل المأمور به، فإنهما بمنطوقهما يدلان على المسارعة إلى الخيرات والمغفرة.

والمراد به إنما هو المسارعة إلى سبب ذلك، ودلالتهما على السبب إنما هي بجهة الاقتضاء، والاقتضاء لا عموم له، على ما يأتي تقريره، فلا دلالة لهما على المسارعة إلى كل سبب للخيرات والمغفرة، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الأفعال المأمور بها، ولا يعم كل فعل مأمور به». (١)

وبهذا يتم الكلام على هذه الشبه وبه ختم القول على هذه المسألة الثالثة هنا.

---

(١) الاحكام / ٢ / ٢٤٣ إلى ٢٥٠.

المسألة الرابعة

(مسألة) القضاء للعبادة هل يكون بالأمر الأول أو يكون بأمر جديد؟

هذه هي ترجمة هذه المسألة. وقبل إيراد ما تقرر فيها من حكم يجب تحرير محل الكلام فيها ما هو؟ فهل هو الأمر المركب وهو المقيد بزمان معين نحو «صم يوم الخميس» أو هو الأمر المطلق نحو «صم»؟

الظاهر أن كلا الأمرين قد جعل موضوع هذه المسألة فبعضهم جعل المركب هو موضوع كلامه هنا، وبعضهم جعل الأمر المطلق أيضا موضوع كلامه في هذه المسألة وعلى هذا فإنه ينبغي قسم الكلام في هذه المسألة إلى قسمين: أحدهما يخص بالأمر المركب والثاني بالمطلق. فلنصر إلى ذلك قائلين:

القسم الأول: وهو ما جعل موضوع الكلام فيه الأمر المركب

هذا هو القسم الذي أورد المصنف فيه كلامه وخصه بتقرير الحكم كما يؤخذ من أمثلته، ثم إنه لا يرى أن الأمر للفور، وهو ما مضى عليه جمع من الأصوليين وفي بيان صورة هذا القسم يقول الآمدي: « وفي تصوير ذلك نقول: إذا ورد الأمر بعبادة في وقت مقدر فلم تفعل فيه لعذر أو لغير عذر أو فعلت فيه على نوع من الخلل اختلفوا في وجوب قضائها بعد ذلك الوقت هل هو بالأمر الأول أو بأمر مجدد».[1]

وهذا قد يمثل له بـ(صم يوم الخميس) ونحوه هذه صورة هذا الأمر المركب وحاله.

(١) ()الإحكام / ٢ / ٢٦٢

أما ما أثمرته الأنظار في حقه من كونه يستلزم القضاء أو لا يستلزم وأن القضاء لما كان عنه من مأمور به إنما هو بأمر جديد، فهو الخلف المتجلي في مذهبين:

أحدهما (مذهب بعض الفقهاء) ومنهم جمهور الحنفية، منهم الدبوسي والسرخسي وفخر الإسلام وابن الهمام، وهو مذهب الحنابلة -أيضا- وعبد الجبار وأبي الحسين من المعتزلة، وهذا المذهب متضمنه هو (أن وجوب القضاء) لما فات فعله في وقته المقدر له شرعا (لا يفتقر إلى أمر مجدد) لاقتضائه وطلب الاتيان به، بل إن الأمر الأول يستلزم وجوب القضاء، فلا حاجة في ذلك إلى أمر جديد يوجبه.

(و) المذهب الثاني (مذهب المحصلين) المحققين وهو مذهب الجمهور من أهل السنة ومن المعتزلة، وبعض الأحناف كأبي اليسر وهو (أن الأمر بعبادة في وقت) مقدر معين لها (لا يقتضي القضاء) لها وهذا هو ما تدل عليه حقيقة هذا الأمر، وتفيده (لأن تخصيص العبادة بوقت) معين مقدر كتخصيصها (بوقت الزوال) زوال الشمس عن كبد السماء (أو) بشهر معين (كشهر رمضان) -مثلا- إنما هو (كتخصيص) العبادة بأمور معينة ومنها التخصيص بالمكان كتخصيص الوقوف في (الحج بعرفات) فإنه لا يتناول غيره من الأمكنة، (و)التخصيص بأفراد معينين بأحوالهم ك(تخصيص) إعطاء (الزكاة بالمساكين) وبذلها لهم على وجه الخصوص (و)التخصيص بأفراد معينين بذواتهم وأشخاصهم ك(تخصيص الضرب والقتل بشخص) معين (و) تخصيص العبادة بشرط معين ك(تخصيص الصلاة بـ)التوجه حين أدائها إلى جهة (القبلة) فكل ذلك الأمر الوارد فيه محصور فيه فلا يتناول غيره فكذلك الزمان -أيضا- (ف)إنه (لا فرق بين الزمان والمكان والشخص) في ذلك من حيث قصر الحكم الوارد فيه عليه وحصره فيه (فإن جميع ذلك) الذي ذكر

من هذه المتعلقات مفادها (تقييد لل)ـفعل (المأمور) به (بصفة) معينة يتعلق بوجودها وجوده، وبعدمها عدمه، وبذلك (ف) إن الفعل (العاري) المجرد (عن تلك الصفة) الزمانية أو المكانية أو غيرها (لا يتناوله) ذلك (اللفظ) -التي ثبت به ذلك الحكم (بل يبقى على ما كان) عليه من عدم تعلق ذلك الحكم به (قبل ورود) ذلك (الأمر) فإذا قال الشارع «صم يوم الخميس» -مثلا - فإن هذا الحكم متعلق بيوم الخميس، وأما غيره من الأيام الأخرى فإنه لا حكم فيه بهذا الصوم، بل يبقى على ما هو عليه من عدم طلب صومه كما كان قبل ورود الأمر بهذا الصوم -صوم الخميس-.

ثم إنه لو كان الأمر مقتضيا للقضاء لكان مشعرا به، وهو غير مشعر به فإنه إذا قال الشارع «صم يوم الخميس» أو «صل في وقت الزوال» فإنه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة. لأن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر فلم يجب فيه الفعل كما في الوقت، ولأن تخصيص الأمر بالوقت كتخصيصه بالشرط، ولو علق الأمر بالشرط لم يجب مع عدمه، كذلك إذا علق بوقت معين.

(فإن قيل الوقت للعبادة كالأجل) الذي يوضع (للدين) باتفاق بين الدائن والمدين (فكما لا يسقط) وجوب أداء (الدين بانقضاء) ذلك (الأجل) وانتهائه (لا تسقط الصلاة الواجبة) أي لا يسقط وجوبها، بل يبقى (في الذمة ب) أي «مع» (انقضاء) تلك (المدة) وانتهائها.

ثم «إن إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب أولا وطلب إيقاع هذا الفعل إنما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال وإذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال والضرورة قاضية بأنه أن كان له مثل مشتمل على المصلحة التى اشتمل عليها الأصل كاف في تفريغ الذمة وطلب لأجل تفريغها فالوجوب الذى هو شغل الذمة بالفعل بعد

خروج الوقت هو الوجوب الذى كان قبل الخروج وطلب إيقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الأشياء التى لها مثل عند فوات الأصل تتضمن الملزوم للازم واقتضاءهم صم الخميس لصوم مثله أياما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء غير ضرورى البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان ربما يقتضى خلاف ذلك فإنه لو لم يكن الاشتغال الأول باقيا مطلوب التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عادة مستقلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التى روعيت في الأصل كما تشهد به الضرورة الغير المؤفة ويشهد بذلك قول النبي ﷺ من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن لك وقتها رواه الشيخان فإنه ﷺ حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بأن فوات الأصل إما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شيء أو يبقى على الذمة كما كان أو يبقى معصية لا غير لا سبيل إلى الأول وإلا لما وجب الجابر ولا على الثالث فإن المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهى تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى».[1]

(قلنا) الوقت المقدر للعبادة ليس كالأجل فإن (مثال الأجل) الوارد في العبادات هو (الحول) الذي هو شرط (في) وجوب (الزكاة) وحلول وقت أدائها، فهذا هو الأجل الذي يجري عليه ما ذكر على وجه الحقيقة فإنه (لا جرم) أي حقا (لا تسقط الزكاة بانقضائه) وانتهائه، وإنما تبقى على الذمة (لأن الأجل مهلة) زمانية موضوعة (لتأخير المطالبة) لأداء ذلك الواجب -الزكاة -(حتى ينجز) فعلها وتؤدى (بعد) تلك (المدة) المقدرة لها شرعا -الحول - (وأما الوقت) المقدر شرعا للعبادة (ف) إنه ليس كذلك إذ (قد صار وصفا للواجب)

(١) مسلم الثبوت ٨٩- ٩٠.

المتعلق به (كالمكان) الذي خص بفعل عبادي معين (والشخص) الذي خص بحكم شرعي معين (و)من المعلوم الذي لا تجوز المعاندة فيه أن (من أوجب) أي فرض (عليه شيء) أي فعل (معين) ومحدد (بصفة) معينة يجب عليه أن يأتي به على هذه الصفة والصورة التي أمر أن يكون عليها (فإذا أتى به لا على تلك الصفة لم يكن ممتثلا) لأن ما أتى به لم يكن هو المأمور به وبهذا فإنه يعد فعلا ملغى، لا يلتفت إليه، فلا تبرأ به الذمة من ذلك الأمر، ولا يخرج به عن عهدته.

وفوات الزمان - زمان الفعل المكلف به - يقضي بفوات الطلب المتعلق به وارتفاعه، والذمة لا يتعلق بها وجوب ذلك المأمور به بعد ذلك، لأنه تكليف محال، إذ كيف يمكن أن يكلف بشيء مضى زمانه الذي هو شرط في حصوله وتحققه على وجه التعيين والتخصيص.

(نعم) قد (يجب القضاء) لما فات من أمور واجبة (في الشرع) أي في شرعنا، ويكون ذلك بأمر جديد، وبهذا فإنه يكون ثبوته وشرعه (إما بنص) شرعي ورد به (كقوله ﷺ) في شأن الصلاة -قضائها- (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) أخرجه بهذا اللفظ مسلم، والحديث متفق عليه (أو) يكون (بقياس) يقضي بذلك، وعليه (فإنا نقيس الصوم إذا نسيه) شخص ما (على الصلاة إذا نسيها و)إنما نقيسه عليها لأننا (نراه في معناها) فهو مثلها في مقتضى النظر الشرعي إليهما باعتبار أنهما عبادتان بدنيتان واجبتان على الأعيان أشعر حالهما المساواة في هذا الحكم (ولا نقيس عليه) أي على ما ذكر من الصلاة المنسية صلاة (الجمعة ولا الأضحية) فإن نسيا حتى فات وقتهما (فإنهما لا يقضيان) بعد ذلك (لأنهما) لا يفعلان (في غير وقتهما) المقدر لهما شرعا.

هذا مثال لما يجري فيه القياس من ذلك ولما لا يجري فيه لظهور هذا الأمر فيهما ووضوحه، وأما ما لم يتضح فيه ذلك بحيث لم يظهر من حاله

جريان هذا القياس فيه كما لم يظهر خلافه فإنه يكون محل خلف واشتباه (و) بناء على ذلك وقع (في رمي الجمار تردد) من حيث ما يلحق به حكمه إذا نسي حتى فات وقته هل يلحق بالصلاة المنسية فيقضى كما هو مذهب مالك والشافعي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، يقولون: من نسي الرمي إلى الليل، رمى، ولا شيء عليه، من الرعاة ومن غيرهم.(١)

(ومباح لأهل السقاية والرعاة، أن يرموا بالليل) وإنما أبيح لهؤلاء الرمي بالليل؛ لأنهم يشتغلون بالنهار برعي المواشي وحفظها، وأهل السقاية هم الذين يسقون من بئر زمزم للحاج، فيشتغلون بسقايتهم نهارا، فأبيح لهم الرمي في وقت فراغهم، تخفيفا عليهم، فيجوز لهم رمي كل يوم في الليلة المستقبلة، فيرمون جمرة العقبة في ليلة اليوم الأول من أيام التشريق، ورمي اليوم الأول في ليلة الثاني، ورمي الثاني في ليلة الثالث، والثالث إذا أخروه إلى الغروب سقط عنهم، كسقوطه عن غيرهم. قال عطاء: لا يرمي الليل إلا رعاء الإبل، فأما التجار فلا.

أو لا يلحق بها لأنه لا يفعل إلا في وقته، وإنما جرى فيه هذا التردد لـ(ـأنه) لم يعرف من حاله (بأي الأصلين) هو (أشبه) فيلحق به؟ هل هو أشبه بما يقضى إذا نسي فيلحق به، وبذلك يقضى إذا نسي أو هو أشبه بما لا يقضى إذا نسي فيكون مثله في ذلك؟ وقد ورد في الموطأ ما نصه: « قال يحيى: سئل مالك عمن نسي جمرة من الجمار في بعض أيام منى حتى يمسي قال: ليرم أية ساعة ذكر من ليل أو نهار، كما يصلي الصلاة إذا نسيها ثم ذكرها ليلا أو نهارا».

وهكذا فما ظهر إلحاقه بالصلاة المنسية من العبادات الأخرى من حيث قضاؤها ألحق بها، وما ظهر أنه قضى الشرع فيه بعدم قضائه فإنه لا يقضى بعد فوات وقته، ولهذا لا نقيسه على ما يقضى (و)من ثم (لا نقيس صلاة الحائض

(١) ينظر، المغني لابن قدامة، ٣/ ٤٢٦.

على صومها في القضاء) فإنها تقضي الصوم دون الصلاة -كما هو معلوم- وذلك (لـ)ـأجل (فرق النص) الشرعي بينهما في ذلك إذ ورد فيه الأمر بقضائها الصوم دون الصلاة؛ فعن معاذة قالت: «سألت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ فقلت: لست بحرورية، ولكني أسأل. فقالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة» متفق عليه. (و)كذلك (لا نقيس صلاة الكافر) الأصلي (وزكاته على صلاة المرتد) وزكاته فإن على المرتد قضاء ذلك كله إذا فاته وقت ردته، وهذا على مذهب الشافعية قال الشافعي رحمه في الأم: «إذا ارتد الرجل عن الإسلام، ثم أسلم كان عليه قضاء كل صلاة تركها في ردته وكل زكاة وجبت عليه فيها فإن غلب على عقله في ردته لمرض، أو غيره قضى الصلاة في أيام غلبته على عقله كما يقضيها في أيام عقله فإن قيل: فلم لم تجعله قياسا على المشرك يسلم فلا تأمره بإعادة الصلاة قيل: فرق الله عَزَّوَجَلَّ بينهما فقال ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ وأسلم رجال فلم يأمرهم رسول الله ﷺ بقضاء صلاة ومن رسول الله ﷺ على المشركين وحرم الله دماء أهل الكتاب ومنع أموالهم بإعطاء الجزية ولم يكن المرتد في هذه المعاني بل أحبط الله تعالى عمله بالردة وأبان رسول الله ﷺ أن عليه القتل إن لم يتب بما تقدم له من حكم الإيمان وكان مال الكافر غير المعاهد مغنوما بحال ومال المرتد موقوفا ليغنم إن مات على الردة، أو يكون على ملكه إن تاب ومال المعاهد له عاش، أو مات فلم يجز إلا أن يقضي الصلاة والصوم والزكاة وكل ما كان يلزم مسلما؛ لأنه كان عليه أن يفعل فلم تكن معصيته بالردة تخفف عنه فرضا كان عليه».[1]

وأما غير الشافعية من المذاهب الأخرى فإنهم لا يرون القضاء على المرتد

(١) الأم للشافعي (١/ ٨٩).

لما فاته من العبادة. قال ابن قدامة في المغني: «ولا نعلم بين المسلمين خلافا في أن تارك الصلاة يجب عليه قضاؤها، ولو كان مرتدا لم يجب عليه قضاء صلاة ولا صيام».(١)

وقال الدردير في شرح مختصر خليل: «(وأسقطت) الردة (صلاة وصياما وزكاة) كانت عليه قبل ردته فلا يطلب بها إن عاد للإسلام، وإن كان فعلها سقط ثوابها ولا إعادة إن أسلم بعد وقتها (و) أسقطت بمعنى أبطلت (حجا تقدم) منه فيجب عليه إعادته إذا أسلم لبقاء وقته وهو العمر كما لو صلى صلاة فارتد ثم رجع للإسلام قبل خروج وقتها».

وقال في المدونة: «إن راجع الإسلام وضع عنه ما كان لله قد تركه قبل ارتداده من صلاة أو صوم أو زكاة أو حد وما كان عليه من نذر أو يمين بعتق أو بالله أو بالظهار.(٢)

وعلى هذا المذهب أيضا الحنفية.

بخلاف الكافر الأصلي فإنه لا يقضي شيئا من ذلك مما ضيعه في وقت كفره؛ لأن الدخول في الإسلام يجب ما قبله (وإن) كان قد (تساويا) أي تساوى الكافر الأصلي والمرتد (في أصل الأمر) بقضائهما (وفي الوجوب) أي وجوبهما عليهما.

وبعد بيان هذا يتضح أن القضاء إنما يكون بأمر جديد، وقد ثبت هذا بما استدل به عليه من تلك الأدلة ويعضد هذا بأدلة أخرى منها:

أولا: أنه إذا علق الفعل بوقت معين فلا بد وأن يكون ذلك لحكمة ترجع إلى المكلف إذ هو الأصل في شرع الأحكام.

---

(١) المغني لابن قدامة - إحياء التراث (٢/ ١٥٨)

(٢) التاج والإكليل - الفكر (٦/ ٢٨٤)

وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر، وتلك الحكمة إما أن تكون حاصلة من الفعل في غير ذلك الوقت، أو غير حاصلة وليست حاصلة لثلاثة أوجه:

الأول: أنه يحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكون، والأصل العدم.

الثاني: أنها لو كانت حاصلة فإما أن تكون مثلا لها في الوقت الأول أو أزيد، لا جائز أن تكون أزيد وإلا كان الحث على إيجاد الفعل بعد فوات وقته أولى من فعله في الوقت وهو محال، وإن كانت مثلا فهو ممتنع، وإلا لما كان تخصيص أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر.

الثالث: أن الفعل في الوقت موصوف بكونه أداء، وقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لن يتقرب المتقربون إلي بمثل أداء ما افترضت عليهم» وإذا لم تكن حاصلة في الوقت الثاني حسب حصولها في الوقت الأول، فلا يلزم من اقتضاء الأمر للفعل في الوقت الأول أن يكون مقتضيا له فيما بعده.

وصار هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت فإنه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت.

وكذلك إذا علق الأمر بشرط معين كاستقبال جهة معينة، أو بمكان معين كالأمر بالوقوف بعرفة، فإنه لا يكون متناولا لغيره.

ثانيا: هو أن العبادات المأمور بها منقسمة إلى ما يجب قضاؤه كالصوم والصلاة، وإلى ما لا يجب كالجمعة والجهاد، فلو كان الأمر الأول مقتضيا للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل، وهو ممتنع.

ثالثا: قوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» أمر بالقضاء، ولو كان مأمورا به بالأمر الأول لكانت فائدة الخبر التأكيد، ولو لم

يكن مأمورا به لكانت فائدته التأسيس، وهو أولى لعظم فائدته.[1] هذا ما يتعلق بهذا القسم الأول الذي خصص للأمر المركب، وبهذا انتهى الكلام فيه.

القسم الثاني، وهو الأمر المطلق. من لا يرى كون الأمر للفور لا يفرض هذه المسألة -القضاء بأمر جديد- في الأمر المطلق ما دام الوقت المقدر لما كان عنه من مأمور باقيا، وأما من يرى أن الأمر المطلق موضوع للفور، فإنه يفرضه فيه وإن لم يخرج وقت ما كان عنه من مأمور به. وفي بيان ما تقرر في هذا الشأن قال أبو الحسين: «أما القائلون بنفي الفور فإنهم يقولون: إن الأمر يقتضي الفعل فيما بعد ولا يحتاج المكلف إلى دليل وأما القائلون بالفور فيختلفون فمنهم من قال إنه يقتضي الفعل فيما بعد ومنهم من قال لا يقتضيه بل يحتاج المكلف إلى دليل وهو مذهب أبي عبد الله وحكاه عن الشيخ أبي الحسن ولم يفصل المؤقت من غيره ويقول قاضي القضاة بذلك لو ثبت القول بالفور

واحتج الأولون بأن قالوا قول القائل لغيره افعل معناه افعل في الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع هكذا ابدا فان قال قائل ولم زعموا أن الأمر يتنزل هذه المنزلة قيل لأن ظاهر قوله افعل لا يتخصص بالوقت الثاني دون الثالث والرابع وإنما قالوا إنه يجب فعله في الثاني لأنه لو مل يجب فيه انتقض الوجوب المستفاد بالأمر فاجتمع في الأمر شيئان أحدهما الوجوب المقتضي للفور والثاني نفي تخصيص الأمر بالأوقات المقتضي لشياع الفعل في الأوقات فوجب الفور مع نفي تخصيص الأمر بالأوقات وشياع الفعل فيها ولا يمكن ذلك إلا إذا عصى المكلف في الوقت الأول فصح أن مطلق الأمر من حيث اجتمع فيه ما يدل على ما ذكرناه يجري مجرى قول القائل افعل في الأول فان عصيت فافعل في الثاني فان قالوا الأمر وإن لم يختص بوقت معين

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ١٧٩، ١٨٠.

فان الوجوب المستفاد من الأمر لما دل على الفور جعل الأمر مختصا بالوقت الأول قيل لهم إنما جعله مختصا بالأول ما لم تقع المعصية فاذا وقع بقي مطلق الأمر فان قالوا قد ثبت أن مطلق الأمر يقتضي وجوب الفعل في الثاني فجرى مجرى أن يكون الأمر مقيدا بالثاني قيل الفرق بينهما أنه إذا كان مقيدا بالثاني لم يكن غير مختص بالأوقات بل يكون مختصا بالوقت الثاني فلا يتنزل منزلة قول القائل افعل في الثاني فان عصيت فافعل في الثالث لأنه يتناول فعلا واحدا وليس كذلك إذا كان الأمر مطلقا

واحتج أبو عبد الله فقال قد ثبت أن مطلق الأمر يفيد إيقاع الفعل في الثاني فلم يتناول إيقاعه في الثالث لأنه يتناول فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني غير المختص بالثالث لأن أفعال العباد لا يجوز عليها التقديم والتأخير والجواب أنه إن ثبت أن أفعال العباد هذه سبيلها فان الأمر لم يتناول تلك الأعيان وإنما يتناول ما له صورة يميزها المكلف فاذا أمرنا الله سبحانه بالحج فإنما أمرنا بأفعال لها صفة مخصوصة سواء كانت واقعة في هذا الوقت أو في هذا الوقت واذا كان كذلك وكان الأمر لا يتخصص بالأوقات علمنا أنه يتناول ما اختص بتلك الصورة من الأفعال المختصة بتلك الأوقات فاذا بان أن الوجوب يفيد التعجيل بان أنه قد اختص بالأمر ما يقتضي التعجيل وما يقتضي التأخير ولا يمكن الجمع بينهما إلا على شرط المعصية». (1)

هذا منتهى القول في هذه المسألة الرابعة.

---

(1) المعتمد/ ١٣٥/ ١٣٦.

المسألة الخامسة

(مسألة) الأمر بالشيء هل يقتضي فعله الاجزاء أو لا؟

قبل إيراد ما تقرر من حكم أصولي في هذه المسألة نصدر القول فيها بالتذكير هنا بأمرين:

الأمر الأول هو أن الاجزاء قد فسر بتفسيرات:

أحدها: حصول الامتثال وهو الأداء الكافي في التعبد به.

ثانيها: سقوط القضاء.

ثالثها: سقوط الاقتضاء.

والذين يرون أن الإجزاء هو الامتثال لا غير يقولون إن سقوط القضاء يستلزمه الامتثال ويتضمنه. وخالف في ذلك القاضي عبد الجبار وأبو هاشم ومن تبعهما، وقالوا: إن الاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا يتضمنه الامتثال ولا يستلزمه، لأن الامتثال لا يمنع من القضاء. ومن ثم قال أرباب هذا الرأي: إن الاجزاء هو سقوط القضاء قال أبو الحسين في (المعتمد) (وذكر قاضي القضاة أن معنى وصف العبادة بأنها مجزئة هو أنه لا يجب قضاؤها، ومعنى وصفها بأنها لا تجزء هو أنه يلزم قضاؤها). (١)

الأمر الثاني هو: أن الاجزاء يوصف به الواجب والمندوب على القول الصحيح. فمن استعماله في وصف الفعل المندوب قوله ﷺ: «أربع لا تجزئ في الاضاحي: العوراء البين عورها. والمريضة البين مرضها، والعرجاء البين عرجها، والعجفاء التي لا تنقي» -رواه الترمذي وحسنه-، وكذلك استعمال لفظ الإجزاء في المندوب في حديث أبي بردة بن نيّار، وهو «أن أبا بردة قال يا

(١) المعتمد / ١ / ص: ٩١.

رسول الله: إن عندي عناقا جذعا هي خير من شاتي لحم. فقال رسول الله ﷺ: «تجزئ عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك» رواه أبو داود وأما استعماله في الواجب فمنه قوله ﷺ: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب»[1]، وقوله ﷺ: « إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهن فإنها تجزئ عنه».[2] على مذهب الشافعي في أن الاستجمار واجب.

هذا ما يتعلق بهذين الأمرين وبيانهما.

أما ما تقرر بالنظر الأصولي من حكم أصولي في هذه المسألة فإنه هو الخلف الذي تجلى في رسو أربعة مذاهب في ذلك:

المذهب الأول هو: الأمر بالشيء يقتضي فعله الأجزاء. وأن بين فعل المأمور به والاجزاء تلازما شرعيا.

وهذا المذهب هو مذهب الجمهور ومنهم جمهور المعتزلة، وهذا ما (ذهب الفقهاء) إليه فقد ذهبوا (إلى أن الأمر يقتضي) ويستلزم (وقوع الاجزاء) وحصوله (ب)الفعل (المأمور به إذا امتثل) وأتي به طاعة للآمر به -سبحانه-.

(و)المذهب الثاني هو: أنه لا يدل على الاجزاء، فقد (قال بعض المتكلمين) ومنهم أبو هاشم والقاضي عبد الجبار، فهؤلاء جميعا قد قالوا: إن الأمر (لا يدل) فعل ما كان عنه من مأمور به (على الاجزاء) فلا يستلزمه ولا يقتضيه (لا بمعنى أنه لا يدل على كونه طاعة) لله تعالى (وقربة) يتقرب منه بها ولا على أنه ليس (سبب ثواب) وجزاء بخير (و)لا على أنه ليس (امتثالا) وإتيانا بالمأمور به فهذا كله غير منفي عن هذا الفعل (لكن) نريد (ب)قولنا إنه لا

(١) صحيح ابن خزيمة، رقم (٤٩٠).

(٢) سنن أبي داود، رقم (٤٠)، سنن النسائي، رقم (٤٤).

يدل على الاجزاء (معنى) آخر وهو أنه (لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء) ولزومه (و) من المقرر المعلوم شرعا أنه (لا يلزم حصول الاجزاء) على وجه الضرورة (بالأداء) وهو الاتيان بالمأمور به في وقته المقدر له شرعا (بدليل أن من أفسد حجه) وأبطله (فهو مأمور بالإتمام) له (و) مع ذلك فإنه (لا يجزئه بل يلزمه القضاء) ويجب عليه. وتفاصيل مسألة فساد الحج هذه في كتب الفقه، ومحصل ما ذكر في ذلك وسيأتي.

هذا محصل ما ذكر في الحج الفاسد.

(و)كما لا يجزئ الحج إن فعل مع طرو الفساد عليه كذلك لا تجزئ (من ظن أنه متطهر) من الحدث والخبث صلاته (ف)إنه (مأمور بالصلاة) إذ ظنه أنه متطهر كاف في تعلق هذا الأمر به (و) هو (ممتثل) هذا الأمر (إذا صلى) كما طلب منه (ومطيع بذلك ربه (ومتقرب) إليه به (و) مع ذلك (يلزمه القضاء) وكونه موصوفا بما ذكر أمر ثابت (ف)إنه (لا يمكن إنكار كونه مأمورا، ولا إنكار كونه ممتثلا حتى) إنه لو مات قبل حصول قدرته على القضاء والاتيان به (يسقط) عنه (العقاب) إذ ليس مفرطا فيما وجب عليه من ذلك (و)كما لا يمكن إنكار كونه ممتثلا لما ذكر كذلك (لا) يمكن (إنكار كونه مأمورا بالقضاء) لأن فعله ذاك باطل (فهذه) كلها (أمور مقطوع بها) مجزوم بثبوتها.

ثم إن الأمر لا يدل على غير طلب الفعل، ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به، فلا يكون مقتضيا له بمجرده، بل لا بد من دليل آخر، وذلك الدليل هو أن لا يوجد دليل يدل على وجوب الإعادة. إذن جميع العبادات التي تؤدى إنما هي مجزئة لعدم وجود دليل على وجوب إعادتها، وأما أن نقول إنها مجزئة لأننا امتثلنا الأمر فإنه لا يقبل، لأن تلك العبادة التي مر

ذكرها يوجد فيها الامتثال ولكنها غير مجزئة، لا لأن سبب إعادة فعلها يرجع إلى وجود خلل فيها ونقص، بل لأنها لم تسقط القضاء. هذه هي صورة هذا المذهب الثاني وما بني عليه.

(و) القول (الصواب عندنا) في هذه المسألة هو (أن نفصل ونقول) في بيان هذا التفصيل وصورته (إذا ثبت أن القضاء يجب) ويلزم (بأمر متجدد وأنه) أي هذا القضاء ما يحصل به من فعل (مثل) الفعل (الواجب الأول (ف) إن (الأمر بالشيء لا يمنع) عقلا ولا شرعا (إيجاب مثله بعد الامتثال) والإتيان بالمأمور به (وهذا) أمر (لا شك فيه) إذ الأمر لا تعرض فيه لمنع هذا الأمر - إيجاب المثل - (ولكن ذلك المثل إنما يسمى قضاء) حقيقة (إذا كان فيه تدارك لـ) أمر (فائت من أصل) تلك (العبادة) المأمور بقضائها (أو) تدارك لفائت هو (من وصفها) وهيئتها (وإن لم يكن) ما أوجب ذلك هو (فوات) لأمر في أصل الصلاة -كالركوع والسجود- أوفي وصفها كالترتيب بين ما يجب ترتيبه من أفعالها وأقوالها (ولا خلل) فيها (استحال تسميته قضاء) حقيقة أما بالمعنى المجازي فإنه سائغ فإن القضاء قد يطلق من غير وجود أداء كما في الحائض، وأما على وجه الحقيقة فإن القضاء لا يكون إلا في عبادة أديت فاعتراها الفساد لموجب قضى فيها بذلك ككونها صليت قبل وقتها أو صليت إلى غير القبلة، وقد يكون فوات ركن منها أو وصف خللا فيها، فيكون لفظ خلل هنا من باب العطف على المرادف الذي هو فوات ما ذكر.

وبناء على هذا (فـ)ـإننا (نقول) إن (الأمر يدل على إجزاء المأمور) به (إذا أدي) وفعل (بكمال وصفه) المطلوب فيه شرعا (وشرطه) الذي لا يقبل شرعا إلا إذا قام به (من غير خلل) في ذلك كنقص أو زيادة أو فعل قلبي مما يبطله ويفسده شرعا (و)أما (إن تطرق إليه خلل) ودخله (كما في الحج الفاسد

والصلاة على غير الطهارة) ونحو ذلك من الأفعال التي يؤمر بها ولكنها فاسدة (فإنه لا يدل الأمر) في ذلك كله (على إجزائه بمعنى منع إيجاب القضاء) وتحتيمه والإلزام به.

(فإن قيل) قد بدا -هنا- إشكال بين واضح موضوعه الأمر بالمتعلق بمن مثل بهم في الجزئيات المذكورة (ف) إن (الذي ظن أنه متطهر) يتردد النظر فيما أمر به، هل هو (مأمور بالصلاة) والإتيان بها (على تلك الحالة) لأنه يظن كونه طاهرا كما ذكر (أو) هو (مأمور بالصلاة مع الطهارة) جميعا (فإن كان مأمورا بالصلاة مع) اتصافه بـ(الطهارة) وأن صلاته بدونها معصية (ف) إنه (ينبغي) ويجب (أن يكون هذا المصلي عاصيا) بتلك الصلاة لأنه صلاها بلا طهارة. هذا إن كان مأمورا بالطهارة باعتبار أنه محدث (و) أما (إن كان مأمورا بالصلاة على حالته) التي هو عليها (ف)إنه (قد امتثل) ما أمر به شرعا (من غير خلل) وأدى ما أمر به (فبم عقل إيجاب القضاء) عليه، فمن امتثل ما أمر به وأدى ما وجب عليه فقد خرج من عهدة ما أمر به وبرئت ذمته من وجوبه عليه. (وكذلك) الشخص (المأمور بإتمام الحج الفاسد) فإنه قد (أتم) حجه (كما أمر) وكما طلب منه ومقتضى ذلك صحة حجه وبراءة ذمته من وجوبه عليه وطلبه منه، فكيف حصل إيجاب القضاء عليه وإنما قلنا بأنه يلزم أن يخرج عن العهدة لأنه لو بقي الأمر بعد ذلك لبقي إما متناولا لذلك المأتي به أو لغيره، والأول باطل لأن الحاصل لا يمكن تحصليه. والثاني باطل لأنه يلزم أن يكون الأمر قد كان متناولا لغير ذلك الذي وقع مأتيا به ولو كان كذلك لما كان المأتي به تمام متعلق الأمر، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف؛ فتقرر به ثبوت هذا الاستشكال على تمامه.

(قلنا) جوابا عن هذا الاستشكال: إنه لا يوجد التباس في شأن ما أمر به من ذكر من هذا المصلي وهذا الحاج، فإن (هذا) الذي ظن أنه متطهر (مأمور

بالصلاة مع) قيام (الخلل) بصلاته هذه وهو عدم الطهارة، هذا الخلل الحاصل له (بضرورة النسيان) -الإضافة فيه بيانية- يعني بالنسيان الذي هو ضرورة في الجملة من حيث إنه لا ينفك عارضا لنفس الانسان، فإذا أتى بهذه الصلاة (فقد أتى بصلاة مختلة) لأنها (فاقدة شرطها) المذكور (الضرورة حاله) الذي هو النسيان (فعقل) وجود (الأمر) الطالب (لتدارك الخلل) وإصلاح ما كان عنه من فساد. فعلم أن موجب هذا التدارك والقاضي به هو وجود هذا الخلل و (أما إذا لم يكن الخلل قائما بتلك الصلاة (لا عن قصد) إليه (ولا عن نسيان ف) إنه (لا تدارك فيه) أي فيما ذكر من الصلاة وبذلك (ف)إنه (لا يعقل إيجاب قضائه) وفرضه (و)عدم تعقل إيجاب قضائه الذي يستلزم سقوط قضاءه (هو المعنى) والمقصود (بأجزائه و) هذا الذي قيل في شأن هذا الظان للتطهر هو (كذلك) ما ينبغي قوله في (مفسد الحج) -«ال» نائبة عن الضمير- أي «مفسد حجه» فإن اعتبر أنه ممتثل ما أمر به من المضي في حجه هذا فإنه (ليس يقضي الحج) أي حجه (الفاسد) هذا (ف) -تعليلية- أي لأجل أنه (امتثل ذلك الأمر) الذي هو الأمر بإتمام حجه هذا (لكن) هذا غير معتبر لأنه كان مأمورا بحج خال عن فساد) يقوم به (وقد فوت على نفسه ذلك) بإفساده لحجه هذا، وعليه (ف)إنه يجب عليه أن (يقضيه) فيما يستقبل من الزمان، ويأتي به كما أمر.

وأما ما قرره الفقهاء في هذه المسألة فمحصله: أن الوطء قبل جمرة العقبة يفسد الحج، ولا فرق بين ما قبل الوقوف وبعده. وبهذا قال مالك، والشافعي.

وقال أصحاب الرأي: إن وطئ بعد الوقوف لم يفسد حجه: لقول النبي ﷺ: «من أدرك عرفة فقد تم حجه». ولأنه أمن الفوات، فأمن الفساد، كما بعد التحلل الأول.

ولنا، أن رجلا سأل ابن عباس وعبد الله بن عمرو، فقال: وقعت بأهلي ونحن محرمان. فقالا له: أفسدت حجك. ولم يستفصلوا السائل. رواه الأثرم. ولأنه وطء صادف إحراما تاما فأفسده، كقبل الوقوف، ويخالف ما بعد التحلل الأول، فإن الإحرام غير تام، والمراد من الخبر الأمن من الفوات، ولا يلزم من أمن الفوات أمن الفساد، وبدليل العمرة يأمن فواتها ولا يأمن فسادها. قال أحمد: لا أعلم أحدا قال: إن حجه تام.

غير أبي حنيفة، يقول: الحج عرفات، فمن وقف بها فقد تم حجه. وإنما هذا مثل قول النبي ﷺ: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة». أي أدرك فضل الصلاة، ولم تفته، كذلك الحج. إذا ثبت هذا، فإنه يفسد حجهما جميعا : لأن الجماع وجد منهما، وسواء في ذلك الناسي والعامد، والمستكرهة والمطاوعة، والمستيقظة، عالما كان الرجل أو جاهلا. وقال الشافعي، في أحد قوليه: لا يفسد حج الناسي : لأنه معذور.

ولنا، أنه معنى يوجب القضاء، فاستوت فيه الأحوال كلها كالفوات، ولا فرق بين ما بعد يوم النحر أو قبله : لأنه وطئ قبل التحلل الأول، ففسد حجه، كما لو وطئ يوم النحر.

وأما ما يجب عليه فإنه يلزمه بدنة. وبهذا قال مالك، والشافعي.

وقال أبو حنيفة: إن وطئ قبل الوقوف فسد حجه وعليه شاة، وإن وطئ بعده لم يفسد حجه، وعليه بدنة: لأن الوطء قبل الوقوف معنى يتعلق به وجوب القضاء، فلم يوجب بدنة، كالفوات. ولنا، أنه قد روي عن عمر وابن عباس مثل قولنا، ولأنه وطء صادف إحراما تاما، فأوجب البدنة، كما بعد الوقوف، ولأن ما يفسد الحج الجناية به أعظم، فكفارته يجب أن تكون أغلظ.

وأما الفوات، فإنهم يوجبون به بدنة، فكيف يصح القياس عليه ؟

وأما في حال الإكراه فإنه لا دم عليها. وهو قول عطاء، ومالك، والشافعي، وإسحاق، وأبي ثور.

وقال أصحاب الرأي: عليها دم آخر: لأنه قد فسد حجها، فوجبت البدنة، كما لو طاوعت. ولنا، أنها كفارة تجب بالجماع، فلم تجب على المرأة في حال الإكراه، كما لو وطئ في الصوم.

هذا كله في الوطء قبل رمي الجمرة، وأما إن كان الوطء بعد الجمرة فلا يفسد الحج. وهو قول ابن عباس، وعكرمة، وعطاء، والشعبي، وربيعة، ومالك، والشافعي، وإسحاق، وأصحاب الرأي.

وقال النخعي، والزهري، وحماد: عليه حج من قابل: لأن الوطء صادف إحراما من الحج، فأفسده، كالوطء قبل الرمي. ولنا، قول النبي ﷺ: «من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع، وكان قد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا، فقد تم حجه، وقضى تفثه». ولأنه قول ابن عباس، فإنه قال في رجل أصاب أهله قبل أن يفيض يوم النحر: ينحران جزورا بينهما، وليس عليه الحج من قابل. ولا نعرف له مخالفا في الصحابة.

ولأن الحج عبادة لها تحللان، فوجود المفسد بعد تحللها الأول لا يفسدها، كبعد التسليمة الأولى في الصلاة، وبهذا فارق ما قبل التحلل الأول.

ويجب عليه بالوطء شاة. هذا ظاهر كلام الخرقي. ونص عليه أحمد. وقول عكرمة، وربيعة، ومالك، وإسحاق.

وقال القاضي: فيه رواية أخرى، أن عليه بدنة. وهو قول ابن عباس، وعطاء، والشعبي، والشافعي، وأصحاب الرأي: لأنه وطئ في الحج، فوجبت عليه بدنة، كما قبل رمي جمرة العقبة.

ولنا، أنه وطء لم يفسد، فلم يوجب كالوطء دون الفرج إذا لم ينزل. ولأن حكم الإحرام خف بالتحلل الأول، فينبغي أن يكون موجبه دون موجب الإحرام التام. الفصل الثالث، أنه يفسد الإحرام بالوطء بعد رمي الجمرة، ويلزمه أن يحرم من الحل. وبذلك قال عكرمة، وربيعة، وإسحاق.

وقال ابن عباس، وعطاء، والشعبي، والشافعي: حجه صحيح، ولا يلزمه الإحرام: لأنه إحرام لا يفسد جميعه، فلم يفسد بعضه، كما لو وطئ بعد التحلل الثاني.

ولنا، أنه وطء صادف إحراما، فأفسده، كالإحرام التام، وإذا فسد إحرامه، فعليه أن يحرم ليأتي بالطواف في إحرام صحيح : لأن الطواف ركن، فيجب أن يأتي به في إحرام صحيح، كالوقوف، ويلزمه الإحرام من الحل : لأن الإحرام ينبغي أن يجمع فيه بين الحل والحرم، فلو أبحنا لهذا الإحرام من الحرم لم يجمع بينهما : لأن أفعاله كلها تقع في الحرم، فأشبه المعتمر. وإذا أحرم من الحل، طاف للزيارة، وسعى إن كان لم يسع في حجه.

وإن كان سعى، طاف للزيارة، وتحلل. هذا ظاهر كلام الخرقي : لأن الذي بقي عليه بقية أفعال الحج، وإنما وجب عليه الإحرام ليأتي بها في إحرام صحيح. والمنصوص عن أحمد ومن وافقه من الأئمة، أنه يعتمر، فيحتمل أنهم أرادوا هذا أيضا، وسموه عمرة : لأن هذا هو أفعال العمرة : ويحتمل أنهم أرادوا عمرة حقيقية، فيلزمه سعي وتقصير. والأول أصح : لما ذكرنا».(١)

هذا منتهى القول في هذه المسألة الخامسة.

---

(١) المغني لابن قدامة، ٢٥٣، ٢٥٥. بتصرف يسير.

المسألة السادسة

(مسألة) الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء أو لا؟

مثال هذه المسألة قول الشارع لعمرو يا عمرو مر زيدا بالصلاة -مثلا-. ومحط البحث والنظر في ذلك هو هل يعد هذا أمرا من الشارع لزيد بالصلاة أو لا يعد أمرا له باعتبار أن المشافهة في الخطاب شرط في حصول الطلب؟

في هذه المسألة من حيث ما قرر فيها من حكم وقول مذهبان:

المذهب الأول مذهب من قالوا: إنه أمر. قال الزركشي: نقل العالمي عن بعضهم أنه أمر، ونصره العبدري وابن الحاج في كلامهما على المستصفى «وقالا: هو أمر حقيقة لغة وشرعا بدليل «قول الأعرابي: آلله أمرك بهذا فقال: نعم» ففهم الأعرابي الجافي، من أمر الله لنبيه أن يأمرهم بذلك أنه مأمور بذلك المأمور به، وذلك بواسطة النبي ﷺ، فبادر إلى الطاعة. قائلا: وأي فرق بين قوله للناس: افعلوا كذا، وقوله لنبيه: مرهم أن يفعلوا؟ واحتج بعضهم أيضا بحديث ابن عمر فإنه قد جاء في رواية: «مره فليراجعها» وفي رواية: «فأمره رسول الله ﷺ أن يراجعها»، ففي هاتين الروايتين الأمر له وهو رسول الله ﷺ، فلو لم يكن قوله في الرواية الأولى: «مره فليراجعها» دالا على أنه مأمور من النبي ﷺ لما كان مرويا في الروايتين الأخيرتين بالمعنى؛ لأن المعنى يكون مختلفا حينئذ، وكلام سليم الرازي في التقريب « يقتضي أنه يجب على الثاني الفعل جزما، وإنما الخلاف في تسميته أمرا أم لا، فإنه قال: إذا أمر الله نبيه ﷺ بأن يأمر أمته بشيء فإن ذلك الشيء يجب فعله عليهم من حيث المعنى، وهكذا إذا أمر النبي ﷺ الواحد من أمته أن يأمر غيره بشيء كان دالا على وجوب الفعل عليه، ويصير ذلك بمنزلة ورود الأمر ابتداء عليه».[1]

(١) البحر المحيط / ٢ / ٤١١.

المذهب الثاني مذهب من قالوا: -وهم الجمهور- إن (الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا بـ) ذلك (الشيء) للمأمور الثاني (مثاله قوله لنبيه - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) (فـ) إنه أمر للنبي ﷺ - ولكنه يتضمن الأمر للأمة بإعطاء الزكاة وإخراجها ولكنه ليس أمرا لهم حقيقة، وبذلك فإنه (لا يدل على وجوب أداء) الزكاة وإخراجها (بمجرده) أي بمجرد هذا الأمر (على الأمة) بنفس ذلك الإيجاب على النبي ﷺ.

(وربما ظن ظان أنه) أي أن هذا الايجاب الإلهي على النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يدل على الوجوب) أي وجوب ما ذكر من أداء الزكاة على الأمة (وليس الأمر كذلك (لكن) ذلك الايجاب الذي تحقق على الأمة في أداء ما ذكر من الزكاة إنما وجب بدليل آخر موجب لطاعة الرسول ﷺ فقد (دل) دليل (الشرع) -فيه إضافة الموصوف للصفة- أي الدليل الشرعي (على أن أمر النبي ﷺ واجب الطاعة) ومن ذلك قوله تعالى (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) - وقوله تعالى - (وما آتاكم الرسول فخذوه) (و)كما دل وجوب طاعته عَلَيْهِ السَّلَامُ على تحقق هذا الإيجاب في حق الأمة دل عليه أيضا (أنهم لو كانوا مأذونين) يعني مأذونا لهم (في المنع) من أداء الزكاة بعد أمره -تعالى- لنبيه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بأخذها منهم (لكان ذلك تحقيرا للنبي ﷺ) واستخفافا بشأنه (وتنفيرا للأمة عنه) بالحط من منزلته (وذلك) كله (يغض) ويخفض (من قدره) ورتبته (ويشوش مقصود) صاحب (الشرع) من بعثه النبي ﷺ ومن خطابه في أحكامه ويلبس مراده منه، فلا يكاد يظهر وجهه على وضوح وبيان جلي.

نعم هذا هو حال هذا الأمر الإلهي للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بما ذكر وما يقتضيه النظر فيها اعتمادا على ما تدل عليه أدلة الشرع فيه، والتي قضت بأنه يمنع أن يقول الله تعالى لنبيه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مر الناس بالفعل الفلاني ثم يأمر

سبحانه الناس بأن لا يفعلوا ذلك الفعل لما تقدم ذكره من أن ذلك يوجب مخالفته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وتحقيره وإسقاط الطاعة الواجبة له، وهذا الأمر مخصوص به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (وإلا فـ)إنه (لا يستحيل) أن يأمر الشارع شخصا بأمر ويأمر من يشاركه في ذلك الأمر بالامتناع عنه ومنعه، مثال ذلك متصور في شافعي تحته حنفية فطلقها بقوله: «أنت بائن» وهو رجعي عنده ولكنه بائن عندها فإنه لا يمنع (أن يقال لـ)ـهذا (الزوج الشافعي) أي الذي على مذهب الشافعي (إذا قال لزوجته) هذا القول وهو (أنت بائن) وكان قوله هذا (على نية الطلاق) طلقة واحدة (: راجعها وطالبها بالوطء) والجماع (ويقال لـ)ـهذه الزوجة (الحنفية التي ترى أنها بائنة) منه بهذه الطلقة لعلمها بأن زوجها قد نوى بذلك الثلاث (يجب عليك المنع) من الرجوع إليه ومن تمكينه من وطئك؛ لأنك بائن منه بينونة كبرى.

هذا المثال الأول.

(و) المثال الثاني أنه لا يمنع (أن يقال للولي الذي يرى أن لطفله على طفل غيره شيئا) - بناء على أن ذلك الشيء قد ترتب على ذمة الصبي وأنه مخاطب بأدائه بواسطة وليه الذي هو المخاطب بذلك حقيقة: (اطلبه) منه (ويقال لـ)ـذلك الولي (المدعى عليه إذا عرف أنه لا شيء على طفله: لا تعطه) ما طلب (ومانعه) وامنعه منه، ومقتضى هذا أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا به؛ إذ لا تعارض بين الأمرين المختلفين للوليين.

(و)أما المثال الثالث فهو أنه لا يمنع أن (يقول السيد لأحد العبدين) أي عبديه (أوجبت عليك أن تأمر العبد الآخر) بفعل شيء ما (ويقول لـ)ـذلك (الآخر (أوجبت عليك العصيان له) في ذلك، فلا تمتثل ما يأمرك به، ثم إنه

لا يعد هذا القول -قول هذا السيد- متناقضا؛ لعدم حصول وحدة المأمور؛ وبذلك فإنه يمكن أن يحصل العبدان ما أمرا من ذلك.

فهذا كله سائغ جائز لا مانع منه لا عقلا ولا شرعا.

(وبـ)ـمفاد (هذا) ومقتضاه (تعرف أن قوله ﷺ (مروهم بالصلاة) أخرجه الطبراني عن أنس بلفظ: «مروهم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لثلاث عشرة»، والحديث ضعيف كما في مجمع الزوائد، وقد روي هذا الحديث بألفاظ أخرى مختفة.

هو خطاب للأولياء (وليس خطابا من الشرع مع الصبي) نفسه (ولا إيجابا) للصلاة (عليه) بحيث يكون ذلك الأمر) أمرا موجها إليه مطلوبا منه الامتثال له على وجه الوجوب وإنما لم يكن هذا الخطاب موجها للصبي لأنه لو توجه إليه لكان من المكلفين بأمر الشارع وسيترتب على ترك الامتثال له الذم على المخالفة شرعا وهو غير متصور في الصبيان لأنهم غير مكلفين لعدم فهمهم لخطاب الشرع ولأن القلم مرفوع عنهم (مع أن الأمر) بالصلاة للولد (واجب على الولي) أبا كان أو غيره، لأن الأمر الموجه نحو الأولياء أمر تكليف، ولذلك يذم الولي بعدم امتثاله شرعا.

(فإن قيل: فلو قال) الله تعالى (للنبي ﷺ (أوجبت عليك أن توجب على الأمة) وتفرض عليهم أمرا ما (وقال) تعالى (للأمة أوجبت عليكم خلافه) وترك ما يأمركم به فهل هذا جائز وعلى أي شيء يدل؟

(قلنا) إنه (يدل على أن) الأمر (الواجب على النبي) هو (أن يقول) للامة (أوجبت) عليكم، وبذلك يكون متعلق هذا الايجاب الإلهي هو هذا القول فقط، لأن هذا هو الايجاب الذي يدل عليه هذا الأمر الإلهي، إذ (لا يدل على حقيقة الايجاب) وهو الإلزام بالفعل وفرضه (فإن أراد) تعالى بذلك (حقيقة

الايجاب (فـ) إن هذا القول الإلهي بمقتضى مداركنا هو (قول متناقض) لأنه مثل قول القائل: (أوجبت عليك طاعة فلان، ولا تطعه) فإنه قول متناقض لما فيه من التكليف بالشيء ونقيضه (بخلاف قوله تعالى (خذ من أمولهم صدقة) فإن ذلك لا يناقضه أمرهم بالمنع) إذ ليس فيه سوى أمره -تعالى- للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بأخذ الزكاة من الأمة أما إيجاب ذلك على الأمة فهو غير متعرض له.

فإن قيل يجوز إذن على الأمة أن لا تطيع الرسول في هذا الأمر.

قلنا لا يجوز ذلك، بل تجب عليهم طاعته ولكن ذلك معلوم بما تقدم ذكره ونحوه من الأدلة الشرعية الموجبة لطاعته لا أن هذا الأمر الوارد في هذه الآية هو ما قضى بذلك.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتم في شأن أمره -تعالى له عَلَيْهِ السَّلَامُ بأخذه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الزكاة من الأمة من أنه لا يستلزم التسلم لها من الأمة قول غير مسلم فقد تقرر أن (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) وتقرير هذه القاعدة مبسوط في كتب هذا الفن (والتسلم) أي تسلمه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الزكاة من الأمة (لا يتم إلا بالتسليم) أي بتسليمهم إياها له. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب -كما سبق ذكر ذلك-.

(قلنا) إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (لا يجب) عليه (التسلم) للزكاة ولا أخذها منهم؛ لأن هذا الأمر ليس مطلوبا منه على وجه الوجوب؛ وبذلك فإنه لا يجب عليه ذلك (بل يجب) عليه (الطلب) طلبها منهم (فقط) لا غير (ثم إن وجب التسلم) تسلمه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الزكاة في هذه الصورة المذكورة (فـ)ـإن (ذلك) لا يتم إلا (بالتسليم المحرم) لأن الأمة في هذه الصورة المذكورة يحرم عليها هذا التسليم بما ذكر من المنع الإلهي من إعطائهم الزكاة له ﷺ وتسليمها له، واجتماع التسليم والتسلم في الوجود الخارجي والوقعي أمر لا تناقض

فيه ولا استحالة، وإن كان ذلك التسليم محرما فإنه لا يناقض التسلم في واقع الأمر (وإنما يناقض) هذا (التسلم) لهذه الزكاة حقيقة (انتفاء التسليم في نفسه) وذاته وعدم حصوله (لا انتفاء حله وحكمه) مع حصول تسليمه، فإن الشيء قد يكون حراما فيفعل، ومثل كونه حراما في ذلك -وهو حصوله ووجوده في الخارج- كونه حلالا أيضا، بلا فرق.

(وبالجملة) فإن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا للمأمور الثاني (كما أن من أمر زيدا بضرب عمرو (ف)إنه (لا يطلب من عمرو شيئا) ولا يتعلق به خطابه متوجها إليه (فكذلك إذا أمره) أن (يأمر عمرا ف)إنه (لا يطلب من عمرو شيئا) فخطابه غير متوجه إليه.

هذا منتهى ما أورد في هذه المسألة وبهذا انتهى الكلام الأصلي فيها. ونحن نختمها بأمر متعلق بما مثل به المصنف وجماعة من قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ فقد اعترض على هذا المثال باعتبار أنه غير مطابق لموضوع هذه المسألة قال الزركشي: «ومثل جماعة منهم الغزالي هذه المسألة بقوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ الآية.

وقالوا: إن ذلك بمجرده لا يقتضي وجوب الإعطاء إلا من جهة وجوب طاعة النبي ﷺ في الجملة وفيه نظر؛ لأنه ليس أمرا إلا بطريق التضمن الذي اقتضاه وجوب طاعة النبي ﷺ، بل هذه الآية ترجع إلى أن ما لا يتم الشيء المأمور به، وليس من فعل المكلفين هل يكون مأمورا به أم لا؟ ولا تعلق لذلك بهذه المسألة».[1]

هذا منتهى القول في هذه المسألة السادسة.

---

(١) البحر المحيط / ٢/ ٤١٢.

المسألة السابعة

(مسألة) الأمر الصالح لجماعة ما هل يتناول كل فرد منها، أو يتناول بعضا منها فقط؟ المقرر في ذلك هو أن (ظاهر الخطاب مع جماعة) معينة (بالأمر) أنه (يقتضي وجوبه على كل أحد) أي على كل فرد منها (إلا أن يدل دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل) شخص (واحد) كما في فرض الكفاية (أو يرد الخطاب بلفظ) خاص (لا يعم الجميع كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾) - وكقوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ فإن) هذا كله حكم مخصوص بجماعة من الأمة فعموم هذا الحكم لجميع الأمة غير وارد في هاتين الآيتين ونحوهما، لأن هذا الأمر

الأمر الشرعي (لا يدل على الوجوب) والفرض (في حق كل واحد) من أفراد الآمة (على وجه التعيين) بحيث يصير ذلك فرضا يتحتم على فرض فعله والإتيان به على وجه التخصيص والحصر.

(فإن قيل) من الألفاظ الدالة على الأحكام والمتداولة في فني الفقه والأصول لفظ فرض الكفاية (فما حقيقة فرض الكفاية) هذا من حيث من خوطبوا به (أهو فرض على الجميع ثم) إنه (يسقط) هذا (الفرض بفعل البعض) منهم له (أو هو فرض على واحد) لا (بعينه) أي واحد كان (ويكون هذا الفرض -الواجب- (كالواجب المخير) الوارد (في خصال الكفارة) هذا الضرب من الواجب الذي تقدم بيان حاله في أول الكتاب، وأنه متصور ومعقول (أو هو) ليس هذا ولا ذاك، وإنما هو (واجب على ما حضر) هذا الفعل (المأمور به (وتعين) لذلك أو تعين في حقه بذلك (أعني بمن حضر

من حضر) صلاة (الجنازة أو) الفعل (المنكر) شرعا (أما من لم يتعين) لذلك أو لم يتعين في حقه ذلك لأنه لم يحضره (فهو ندب في حقه) فقط فلا يكون واجبا فيه؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: (الصحيح من هذه الأقسام) التي يحتملها هذا الفرض والتي اختلف فيما هو الدال على حقيقته منها هو القسم (الأول وهو) كما سبق بيانه (عموم الفرضية) أي عموم فرضيته ووجوبها لجميع أفراد الأمة ممن يتصور مخاطبتهم بما ورد فيه من خطاب ثم إذا أتى به بعضهم، سقط عن الباقين وإن تركوه جميعا أثموا، وهذا أمر ممكن متصور شرعا وعقلا (فإن سقوط) الفعل (الفرض دون الأداء يمكن) ويكون ذلك (إما بالنسخ) له (أو بسبب آخر) كالجنون والإغماء، أو بتأدية الغير له إن كان مما يجري فيه ذلك شرعا، وبناء على هذا -وهو أن فرض الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض- عرف هذا الفرض بأنه (كل) فعل (مهم ديني يراد حصوله ولا يقصد به عين من يتولاه) بذاته على وجه التخصيص والقصر.

وكون فرض الكفاية هذا واجبا على الكل ثم إنه يسقط بفعل البعض هو ما عليه الجمهور، وذلك لتعذر خطاب المجهول بخلاف خطاب المعين بالشيء المجهول العين فإنه ممكن كالكفارة، وبهذا يتقرر أنه لا فرق بين الواجب الكفائي والواجب العيني إلا أن الأول يسقط بفعل البعض المكلف له، وبذلك فإنه لا مباينة بينهما بالجنس كما يرى المعتزلة بل المباينة بينهما بالنوع، لأن كلا منهما لابد من وقوعه غير أن الأول شمل جميع المكلفين، والثاني كذلك بدليل تأثيم الجميع عند الترك لكنه يسقط بفعل البعض لأن المقصود منه تحصيل المصلحة من حيث الجملة فالوجوب صادق عليها بالتواطؤ لا بالاشتراك اللفظي على الأصح.

خلاصة القول أن هذا الذي ذهب إليه الجمهور هو الصحيح، (ويدل عليه أنهم لو فعلوا أي لو فعل هؤلاء المخاطبون بهذا الفرض اياه (بأجمعهم) وأتوا به نال كل واحد منهم ثواب الفرض) وما يجزى به عنه ويقع فعل كل فرضا، إذ ليس بعضهم أولى بوصفه بالقيام بالفرض من البعض الآخر فوجب الحكم بالفرضية على الجميع (وإن امتنعوا) من فعله) عم الحرج) والإثم (الجميع) أي جميعهم (و)هذا دليل على أنه عليهم جميعا فـ(ـلو) أنه خلا بعضهم عن الوجوب) يعني عن وجوبه عليه (لانفك عن الإثم) إذا تركه ولم يأت به والمقرر المعلوم أنه بذلك يكون آثما بلا نزاع، هذا هو الصواب في هذه المسألة والصحيح في حكمها.

و(أما) المذهب الثاني الذي متضمنه أن (الإجاب) في هذا الفرض -الفرض الكفائي- إنما هو (على واحد لا بعينه) كما في خصال الكفارة فإنه (محال) على ما يقتضيه حصول شروط التكليف للمكلف من العلم والفهم والعقل، والتي إذا فقدت أو بعضها عدم التكليف ومنع، وهو ما قضى هنا بهذا المحال (لأن المكلف ينبغي) ويجب (أن يعلم أنه مكلف) فإذا جهل ذلك سقط عنه التكليف، (و) لا مساواة بين هذا الجهل وعدم تعيين الخصلة من خصال الكفارة لأنه (إذا أبهم) من عليه (الوجوب) ومن هو المخاطب به على وجه التعيين الذي يحصل إما بالنص وإما بالظاهر (لم يعلم) بل يخفى ويقع الجهل به وبهذا يسقط التكليف بذلك الوجوب بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين) من الكفارة فإنه أمر لا يتعذر امتثاله (فإن التخيير للمكلف بين فعلين لا يوجب تعذر) وامتناع (الامتثال) للأمر الوارد فيه والعمل بمقتضاه، لأنه امر محتمل وممكن (كما حققناه في بيان الواجب المخير) في أثناء الكلام على الأحكام، هذا منتهى القول في هذه المسألة باعتبار الأصل، ونتوج هذا

الذي سطر فيها من قول بأمور يتم بها الإحاطة بلب مضمونها وما تقرر فيها من حكم، وهذه الأمور هي:

أولا: أن فرض الكفاية يسقط بمن فعله أولا، فإذا أتى به على وجه التعاقب فإن فعله من يستقل به ثم لحق بهم آخرون سقط بالأولين، لكن إن حصلت مصلحته بفعلهم فإن لم تحصل، ثم لحق بهم الآخرون فإن فعل هؤلاء الآخرين يقع فرضا،

ثانيا: أن فرض الكفاية يلزم بالشروع فيه على القول الصحيح المشهور.

ثالثا: ما ذكره الزركشي بقوله: «التكليف بفرض الكفاية منوط بالظن لا بالتحقيق التكليف به منوط بالظن لا بالتحقيق، فإن ظن أنه قام به غيره سقط عنه الفرض، وإن أدى ذلك إلى أن لا يفعله أحد، وإن ظن أنه لم يقم به غيره وجب عليه فعله، وإن أدى ذلك إلى فعل الجميع، كذا قاله الإمام في «المحصول» مستدلا بأن تحصيل العلم بأن الغير هل يفعل أو لا؟

غير ممكن إنما الممكن تحصيل الظن، ولك أن تقول: الوجوب على الكل معلوم فلا يسقط إلا بالعلم، وليس منه تكليف بما لا يمكن؛ لأن الفعل يمكن إلى حصول العلم، ثم نقول: إنما لا يمكن العلم بعدم فعل الغير بالنسبة إلى الزمن المستقبل في المثال الذي ذكره؛ لأنه قال: لو غلب على ظنها أن غيرها يقوم بذلك، ويكون قوله: سقط أي في الظاهر، أما بالنسبة إلى الماضي فيمكن العلم القطعي».[1]

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/ ٣٢٦، ٣٢٧.

المسألة الثامنة

(مسألة) علم المأمور بكونه مأمورا قبل التمكن، وقبل زمن الامتثال، وإن لم يعلم شرطه -وهو بقاؤه حيا- هل هو صحيح أو لا؟

الذي تقرر في هذا الشأن وفي ما هو الحكم الصحيح فيه هو حصول الخلف في تعيينه؛ فـ(ـمذهب المعتزلة) وإمام الحرمين (إلى أن) الشخص (المأمور لا يعلم كونه مأمورا) بعبادة ما، (قبل التمكن من) فعلها و(الامتثال) لما ورد فيها من أمر، وقالوا لا يصح عمله بتوجه الأمر عليه إلا بعد الإقدام على الامتثال، وبعد مضي زمن يسعه وحصول الامتثال وحصول الإقدام عليه من كل ما لا يعلمه في أول الوقت ولا فيما قبله، إذ لا يعلم ذلك إلا بعد مضي زمن الإمكان والحصول لذلك، حتى لو اشتغل بالامتثال في الحال فإنه لا يعرف حصول ذلك الوجوب والعلم به -أيضا- ما لم يمض زمن يتصور فيه الامتثال، وعمدتهم في ذلك أنه غير عالم ببقاء الإمكان له إلى انقراض زمن يسع الفعل المأمور به والإمكان شرط التكليف، والجاهل بوقوع الشرط جاهل بوقع المشروط لا محالة، هذا هو المذهب الأول.

(وذهب القاضي وجماهير أهل الحق) وكافة الفقهاء والأصوليين (إلى أنه) أي إلى أن المأمور (يعلم ذلك) أي يعلم كونه مأمورا قبل التمكن من الفعل المأمور هو به، وامتثال الأمر به، وقد تمسك القاضي في نصرة هذا المذهب بإجماع المسلمين على توجه الأمر إلى المكلف، وعلى ثبوت النهي عن المحرمات، ثم أن قول المعتزلة هذا يفضي إلى أنه ليس يعلم أحد على بسيط الأرض أنه قد نهي عن القتل والزنى، ويعتضد هذا بأن الحكم يثبت قطعا ثم يرفع بالنسخ، وهذا يبنى عليه أنه إذا توجه الأمر على

المخاطب ثم فرض موته أول زمان إمكانه فقد تحقق حكم الخطاب الأول قطعا فإن انقطع الإمكان انقطع بانقطاعه ما كان قد ثبت قطعا، هذا ما ذكر أن القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ قد تمسك به دليلا في نصرة مذهبه هذا، وقد أنكر إمام الحرمين قول القاضي هذا وأنكر حجية هذا الذي ذكره دليلا عليه، فقال: «وسلك القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مسلكين يتضمن أحدهما التشغيب المحض وذلك أنه قال أجمع المسلمون قاطبة قبل أن أظهر المعتزلة هذا الرأي على أن المكلفين على علم بكونهم مأمورين ومن أبى ذلك والتزم إطلاق القول بأنه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأمورا فقد باهت الشريعة وراغم أهل الإجماع.

وهذا الذي ذكره رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ تهويل لا تحصيل وراءه فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على مأخذ الحقائق وإنما تحمل على حكم العرف والتفاهم الظاهر وهذا كإطلاق الشرع تحريم الخمر وإنما المحرم تناولها وكإطلاق المسلمين إضافة القتل إلى القاتل مع القطع بأن إزهاق الأرواح من الأشباح من مقدورات الإله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

والمسلك الثاني للقاضي يلتفت إلى أصله في النسخ فإن من مذهبه أن الحكم يثبت قطعا ثم يرفع بعد ثبوته بالنسخ فقال بانيا على ذلك إذا توجه الأمر على المخاطب ثم فرض موته أول زمان إمكانه فقد تحقق حكم الخطاب أولا قطعا.

فإن انقطع الإمكان انقطع بانقطاعه ما كان ثبت قطعا كما نبهنا عليه في النسخ

وهذا عندي في نهاية السقوط فإن القاضي يسلم أن الإمكان شرط توجه الأمر ولا يؤمر إلا متمكن فإذا تبين بعد تقرير اتصال الأمر زوال التمكن

فكيف يعتقد ثبوت التكليف وقد بان آخر أن لا إمكان ولا وجه إذا بان ذلك إلا الإطلاق بأنا تبينا أن الأمر لم يكن متوجها فلا يتوجه القطع بتوجه أمر تكليف إلا مع القطع بالإمكان أو مع اعتقاد التكليف من غير إمكان وهذه قسمة بديهية لا يتصور مزيد عليها».[1]

هذا بإيجاز صورة هذا المذهب استدلالا واعتراضا (و)أما ما ينبغي أن يقرر في هذه المسألة وما يقضى به في شأنها فهو أن يقال: إنه يوجد (في تفهيم هذه المسألة) وبيان حقيقة صورتها (غموض) أوجبه المراد بهذا العلم الذي يقوم بهذا المأمور هل هو عمله الذي يرد عليه بالخطاب الشرعي ويعلمه منه، أو هو العلم الذي يقوم به بعد التمكن من الفعل المأمور به، والامتثال لما كان عنه من أمر، فبهم المراد بهذا العلم تفهم حقيقة هذه المسألة (وسبيل كشف الغطاء عنه) أي عما ذكر من العلم وحقيقة هذه المسألة يتحقق بـ(ـأن نقول) أي بقولنا (إنما يعلم المأمور كونه مأمورا مهما كان مأمورا) أي بمجرد كونه مأمورا، أي بمجرد علمه بذلك ومعرفته به (لأن العلم) الذي هو تصور الشيء أو التصديق به (يتبع المعلوم) ككون الشيء مأمورا به أو منهيا عنه (و)المأمور (إنما يكون مأمورا إذا توجه الأمر عليه) يعني الأمر التنجيزي، (و)إذا التفتنا إلى عرف الاستعمال فإننا نجد أنه (لا خلاف) في (أنه يتصور) ويمكن (أن يقول السيد لعبده «صم غدا» و)لا خلاف أيضا في (أن هذا) الأمر (محقق ناجز) نافذ (في الحال) ووقت توجه الأمر عليه (وإن كان تحصيل هذا المأمور به وامتثال الأمر الوارد في ذلك (مشروطا) على مقتضى العادة (ببقاء العبد) حيا (إلى غد) وهذا أمر قد نقول أنه قد ظفرت الأشاعرة به على وجه الإطلاق (لكن) الذي تقرر في واقع الأمر هو أنه (اتفقت المعتزلة على أن الأمر المقيد

---

(١) البرهان للجويني، ١/ ١٩٧.

بالشرط أمر ناجز) نافذ (في الحال) ثابت حكمه (لكن يشترط أن يكون تحقق الشرط) وحصوله أمرا (مجهولا عند الآمر والمأمور معا) بحيث لا يعلمه أي منهما (أما إذا كان معلوما) لهما عدم وقوعه لاستحالته (فـ)ـإنه (لا) يكون ذلك الأمر المعلق به أمرا حقيقة (فإنه لو علقه بشرط محال (كأن قال له: صم إن صعدت إلى السماء أو) صم (إن عشت ألف سنة فـ)ـإنه (ليس هذا بأمر) حقيقة (أي هذه الصيغة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمى أمرا) وهذا المعنى عند المعتزلة هو الإرادة، كأن يعلم من أمر بأمر انتفاء الشرط المتعلق به لم يتصور منه أن يكون مريدا للفعل المعلق بذلك الشرط، (و)أما لو علقه بأمر محقق الوجود مقطوع بثبوته كما (لو قال) له (صم إن كان العالم مخلوقا أو) إن (كان الله موجودا، فهذا أمر) حقيقة لأنه يدل على الاقتضاء عند الأشاعرة، والإرادة عند المعتزلة (ولكنـ)ـه أمر (ليس بمقيد بشرط) حقيقي (و)إنما قلنا إنه غير مقيد بشرط لأنه (ليس هذا) الذي علق به هذا الأمر (بشرط حقيقة) بل هو نوع من التوكيد لهذا الأمر وتحقيق لطلبه (فإن الشرط) الحقيقي (هو الذي) يتردد حاله بين الوجود والعدم باعتبار أنه (يمكن أن يوجد وأن لا يوجد) كأن يقال إن صليت أكرمتك، (و)بناء على هذا (فـ) إنه (لما كان العلم بـ)ـتحقيق (وجود الشرط) كالمثال المذكور وهو إن كان العالم مخلوقا أو إن كان الله موجودا (أو) بتحقق (عدمه) كإن صعدت إلى السماء -المثال المذكور- (منافيا) كل منهما (وجود الأمر المقيد بشرط) ومانعا منه في الصورة الأولى -صورة تحقق الشرط- ووجود الأمر نفسه في الصورة الثانية (زعموا أن الله -تعالى- عالم بعواقب الأمر) سواء كانت متحققة الوجود أو متحققة العدم وبذلك (فـ)ـإن وجود الشرط وقيامه بحكمه مستحيل (في حقه) سبحانه وأمر (محال) وعلى هذا فإن علم المأمور بكونه مكلفا مأمورا على

وجه الحقيقة لا يصح، لأن جهل الآمر سبحانه بحال المأمور به مستحيل، فما علم أنه لا يقع فإنه لا أمر فيه، وما علم أنه واقع لا أمر مشروط فيه بل هو أمر فقط، هذا هو الرأي الاعتزالي، قال أبو الحسين: «وأما الشروط الراجعة إلى المأمور فضربان أحدهما يرجع إلى تمكنه والآخر يرجع إلى دواعيه أما الراجع إلى تمكنه فأن يكون متمكنا من الفعل بحصول جميع ما يحتاج الفعل إليه في الوقت الذي يحتاج الفعل أن يوجد فيه؛ فإن كان الشيء يحتاج الفعل إليه في وقت وجوده وجب وجوده في ذلك الوقت وإن احتاج إليه قبل وجوده أو في حال وجوده وقبل وجوده معا وجب وجوده كذلك».(1)

(و)أما نحن معشر الأشاعرة فإننا (نسلم أن جهل المأمور) بحال ما أمر به من حيث وقوعه وعدم وقوعه (شرط) في تحقق الأمر وحصوله (أما جهل الآمر) بذلك (فليس بشرط) فيه (حتى) إنه (لو علم السيد بقول نبي صادق) وإخباره إياه (أن عبده) فلانا (يموت قبل) شهر (رمضان ف) إنه يتصور أن يأمر السيد عبده هذا (بصوم رمضان) هذا الذي يعلم أنه يموت قبله، (و) هذا ليس عبثا ولا أمرا خاليا من الفائدة إذ (ربما كان فيه) أي في هذا الضرب من الأمر إذا كان من الله تعالى (لطف) وهو الأمر الذي (يدعوه) أي يدعو هذا المأمور (الي) فعل (الطاعات ويزجره) أي يمنعه ويدفعه (عن) فعل (المعاصي) والاتيان بها (وربما كان) هذا الأمر (لطفا) وخلقا للقدرة على الطاعة والانزجار عن المعصية (لغير المأمور) به (بحث) وتوكيد على فعل تلك الطاعة (أو زجر) عن إتيان تلك المعصية (وربما يكون) ذلك الأمر أي التكليف بما يكون عنه من مأمور به (امتحانا) واختبارا له) أي للمأمور (لـ)يعلم هل يأخذ في مقدمات ذلك الشيء المأمور به فـ(يشتغل بالاستعداد) لهذا الذي أمر به من فعل (فيثاب

(1) المعتمد (1/ 165)

على) ما يصاحب هذا الاستعداد من (العزم على الامتثال) والقصد المصمم عليه، إن كان قد عزم على ذلك وأخذ في تحصيل أسبابه (ويعاقب على العزم على الترك) للامتثال لذلك الأمر وعلى نية مخالفته، وبهذه الفوائد التي يمكن أن يثمرها هذا الضرب من الأمر -بل ببعض منها- يندفع ما أورد من أن الأمر بما علم الآمر حصوله عبث إذ هو أمر بلا فائدة ولا غاية معتبرة؛ لأنه حاصل على كل حال. هذا هو الرأي الأشعري في هذه المسألة.

(و)أما (المعتزلة) فإنهم قد (أحالوا) أي قضوا باستحالة هذا الضرب من الأمر، وحكموا في ذلك -وهو تحقيق كون هذا الضرب من الأمر أمرا حقيقة- بامتناعه (وقالوا) في بيان رأيهم هذا: (إذا شهد العبد) المكلف (هلال) شهر (رمضان توجه عليه الأمر) وتعلق به (بحكم) ومقتضى (قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾) لكن ذلك التوجه ليس مطلقا إذ إنما يتحقق (بناء على ظن البقاء) أي بقاء المأمور حيا (ودوام القدرة) أي قدرة المأمور على الإتيان بذلك المأمور به (فإن الحياة والقدرة شرط) وجودي - عادي - (في) حصول (التكليف) للشخص وقيامه به، فإذا عدما عدم التكليف أيضا (ف) لو قدر أنه (مات) هذا المأمور (في منتصف الشهر) الذي أمر بصومه كشهر رمضان -مثلا- أو شهر نذر صومه (تبينا) وأدركنا (أنه) لم يكن مأمورا بصوم ذلك الشهر كله وإنما كان مأمورا (بـ)صوم (النصف الأول) منه فقط (وأنه لم يكن مأمورا بـ)صوم (النصف الثاني) منه، وقد كشف حادث الموت هذا عن هذه الحقيقة، وأظهرها.

خلاصة القول هنا أن المعتزلة يرون أن الأمر لا يتوجه إلى من علم الآمر سبحانه أنه يمنع من المأمور به، قال أبو الحسين»: ذهب شيوخنا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ إلى أن الله عَزَّوَجَلَّ لم يعن بالأمر من يعلم أنه يمنع من الفعل وقال قوم إذا أمر الله

قوما بالفعل وعلم أن فيهم من يمنع منه فانه قد عناه بالأمر بشرط زوال المنع ولم يختلفوا في جواز أمر الواحد منا غيره بالفعل بشرط قدرته على الفعل وانتفاء المنع منه وقال قاضي القضاة لم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يفرد الله سبحانه المكلف الواحد بالأمر بالفعل وهو يعلم أنه يمنع منه قال ولم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يأمر من يعلم أنه يموت أو يعجز أو لا يكون للمأمور به مصلحة بشرط أن يبقى ويقدر ويكون الفعل مصلحة

دليلنا هو أن معنى قولنا إن الله سبحانه قد أمر بالفعل بشرط زوال المنع هو أنه قال لنا افعلوه وأراده منا أو كان لنا فيه غرض مع فقد المنع ولم يرده مع وجوده لأنه لو أراده في الحالين لكان قد كلف إيقاع الفعل مع وجود المنع ولما كان قد أراده بشرط زوال المنع فاذا علم الله سبحانه أن المنع يحصل لا محالة فقد علم الحالة التي لا غرض له في إيقاع الفعل فيها فلم يجز أن يريده فيها يبين ذلك أن الواحد منا لو أراد دخول زيد الدار إن دخلها عمرو ولم يرد دخوله فيها إن لم يدخلها عمرو ثم علم بخبر نبي أن عمرا لا يدخلها فان هذا العلم يصرفه عن إرادة دخول زيد إليها وإنما يريد دخوله إليها لو دخلها عمرو وهذه إرادة مقدرة غير حاصلة وأيضا فلو أراد الله سبحانه الفعل بشرط زوال المنع لكان قد اراد من المكلف إيقاعه إن لم يحصل المنع والمفهوم من هذه اللفظة الشك ألا ترى أن من علم بالمشاهدة أن الشمس قد طلعت لا يقول إن كانت الشمس قد طلعت دخلت الدار وإنما يحسن أن يقول ذلك إذا كان شاكا في طلوعها والباري سبحانه عالم بأن المنع سيوجد فلم يجز أن يريد الفعل إن لم يحصل المنع وهذا الذي ذكرناه يمنع من تكليف الله سبحانه من يعلم أنه يتعذر عليه الفعل بجميع ضروب التعذر».[1]

---

(١) المعتمد، ١/ ١٣٩، ١٤٠.

هذا هو مذهب المعتزلة في هذه المسألة وهو مذهب باطل (ويدلك على بطلان مذهبهم) هذا (مسالك) استدلالية ممضى فيها على مادة الحجج والأدلة التي تقضي بذلك:

(المسلك الأول) منها هو (أن الأمة مجمعة) ومتفقة (قبل ظهور المعتزلة) ونشوئها على (أن الصبي لما يبلغ) الحلم بعد (يجب عليه أن يعلم ويعتقد) على قطع (كونه مأمورا بـ) فعل (شرائع الإسلام) من الصلاة والصوم وغيرهما، وكونه (منهيا عن) فعل المحرمات كـ(ـالزنا والسرقة) ونحوهما، ويكون اعتقاده ذلك (في الحال) الذي يمكن أن يدرك فيه ذلك، أي يعتقد ذلك كله ويكون عالما به بمجرد ما يتأتى منه إدراك ذلك فيعتقد أنه مأمور بالصلاة والزكاة -مثلا- (و)إن كان (لم يحضره) ويحل عليه (وقت صلاة ولا زكاة) وكذلك عليه اعتقاد كونه منهيا عن القتل والزنا -مثلا- وإن كان لم يعرض له ذلك (ولا حضر من يمكن قتله والزنا بها ولا حضر مال يمكن سرقته) فكل ذلك يعلم ويعتقد أنه مأمور به ومحرم عليه، وإن كان لم يحضر وقته كما في المأمورات، ولا ما يقع فيه من ذات كما في المحرمات، (ولكن يعلم نفسه مأمورا) بذلك الذي أمر به و(منهيا) عما نهي عنه (بشرط) حصول (التمكن) من فعله والاتيان به، وهذا العلم والاعتقاد صحيح حصوله له وواقع قيامه به (لأنه جاهل بعواقب أمره) وحاله، وانطواء الغيب عنه، وهذا كاف في صحة قيام هذا الاعتقاد والعلم به بهذا المأمور (و)أما اشتراط (علمه) أي المأمور (بأن الله تعالى عالم بها) أي بتلك العواقب من حيث إنها تتحقق على وجه يحصل له به التمكن من هذا الفعل أو من حيث إنه لا يحصل له بها ذلك فإنه (لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد) كما أنه لا يرفعه بمقتضى العادة، لأن حصول ذلك المأمور به وعدم حصوله ما زال في طي الغيب وسره.

هذا هو المسلك الأول في بيان بطلان الرأي الاعتزالي في هذه المسألة وقد تقدم بيانه.

(المسلك الثاني) الدال على ذلك والقاضي به هو (أن الأمة مجمعة على أن من عزم على ترك) فعل (ما ليس منهيا عنه) كالمباح، لا يؤجر على عزمه هذا ولا يثاب عليه، وبذلك (فـ)إنه (ليس بمتقرب إلى الله تعالى) بذلك إذ لو كان متقربا به إلى الله تعالى لأثيب عليه.

(و) أما (من عزم) وقصد قصدا مصمما (على ترك المنهيات والمحرمات) فقد (كان) بذلك (متقربا) إلى الله تعالى. وهذا دليل على صحة اعتقاد كون المأمور مأمورا وعلى صحة العلم بذلك، لأن هذا التقرب بالعزم من ثمراته، فلو كان هذا العلم محالا لما كان هذا العزم الذي هو من ثمراته فعلا متقربا به إلى الله تعالى. (ومعلوم أن المكلف الذي فرضناه) وهو الجاهل بتحقق شرط هذا المأمور به، وهو -الحياة والعلم- (لو عزم على ترك المنهيات والإتيان بالمأمورات كان متقربا إلى الله تعالى) بذلك، وهذا أمر ثابت (فإن) قلنا إنه (احتمل أن لا يكون مأمورا ولا منهيا) وذلك (لعلم الله) تعالى (أنه لا يساعد التمكن) والقدرة من تحصيل هذا الذي أمر به أو نهي عنه، (فـ) إنه (ينبغي) ويجب (أن نشك في كونه متقربا) بذلك العزم إلى الله تعالى. (و) عليه فإنه يجب علينا (أن نتوقف) في القول بأي حكم في ذلك (ونقول) لهذا المأمور المنهي إنك (إن مت بعد هذا العزم وقبل التمكن) أي تمكنك من هذا الفعل (فـ) إنه (لا ثواب لك) في ذلك العزم ولا أجر (لأنه لا تقرب لك) بذلك إلى الله تعالى (وإن عشت وتمكنت) من هذا الذي أمرت به (تبينا عند ذلك) وأدركنا عند حصوله (كونك متقربا) بذلك العزم إلى الله (وهذا) القول والحكم (خلاف الإجماع) فالأمة أجمعت على أن العزم على ما ذكر متقرب به إلى الله تعالى على كل حال.

هذا هو حال هذا المسلك، ومتضمنه.

(المسلك الثالث) من هذه المسالك هو (إجماع الأمة) واتفاقها (على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية) اي بنية كون تلك الصلاة فريضة معينة (و)هذه النية يسبقها العلم بكون تلك الصلاة فريضة إذ (لا يعقل) تثبيت وتعيين (نية) الفعلة - العبادة - (الفرضية إلا بعد معرفة) العبادة (الفرضية) هذه. (و)من المعلوم بحكم العادة أن (العبد ينوي في أول وقت الصلاة) صلاة الظهر -مثلا- الإتيان بـ(فرض الظهر) أي يقصد الإتيان بهذا الفرض الذي هو الظهر وعليه فإن هذه الإضافة -فرض الظهر بيانية- (وربما يموت في أثناء وقت) هذه (الصلاة) وقبل التمكن من فعلها فيه (فيتبين عند المعتزلة) ويظهر لهم (أنه) أي أن ما ذكر من هذه الصلاة (لم يكن فرضا) وإذا كان هذا هو ما يدركه المعتزلي من هذا الأمر (فليكن بمقتضى ذلك (شاكا في) ثبوت صفة (الفرضية) لهذه الصلاة وفي وجوبها (وعند) حصول (ذلك) الشك) وثبوته في حق هذه العبادة (تمتنع) هذه (النية) - نية كون هذه العبادة واجبة وفرضا إذ يستحيل ذلك في حقها، حينئذ، وهذا بين (فإن النية قصد لا يتوجه) ولا يصرف (إلا إلى) أمر (معلوم) لا إلى أمر مجهول، أو معدوم. ولا نزاع في أن الإجماع منعقد على أن الفرض لا يؤدى إلا بنية الفرض فلو عمل بمقتضى هذا القول الاعتزالي لما فعل فرض بهذه النية لما يخالل القصد إلى هذا الفعل من الشك في كونه فرضا، وهذا لازم فاسد فالملزوم مثله.

(فإن قيل) إن ما كشف عنه الزمان هو الحقيقة فالمكلف (إن نوى فرضية أربع ركعات) أي نواها فرضا (فإنه قد ينكشف له خلاف ذلك وهذا متصور في حال طروّ ما يرفع التكليف عنه ويمنعه من الاتمام كما (لو مات بعد) أدائه (ركعتين -مثلا-) من هذه الاربع فإنه (يعلم) بذلك (أنه لم تكن الاربع) في

حقه (فريضة) وفعلا واجبا عليه أداؤه (وهو مجوز) بعقله (لـ)ـطرو (الموت) عليه و نزوله به، وتجويزه لذلك موجب لشكه في كون هذه الاربع فريضة (فكيف ينوي) ويعتقد (فرض ما هو شاك فيه) يعني كيف يعتقد كون ما يأتي به من ذلك الفعل فرضا مع شكه في كونه فرضا؟

(قلنا) ليس الأمر كما ذكرتم في حق هذا المكلف إذ (ليس) هذا المكلف (شاكا فيه) أي فيما ذكرتم من هذه العبادة الرباعية (بل هو قاطع) وجازم (بأن) هذه الاربع فرض عليه (بشرط البقاء) أي بقائه حيا مكلفا وهذا الأمر ليس سوى أمر مشروط وذلك لا يسلب عن هذا الأمر أمريته (فإن الأمر) المعلق (بالشرط) هو (أمر في الحال) فيجب أن يعتقد أنه أمر، (و) كذلك العفل (الفرض) إذا علق (بالشرط) فإنه (فرض فيجب أن يعتقد أنه كذلك (أي) أن يعتقد (أنه مأمور) به (أمر ايجاب) وبناء على هذا فإن (من عزم عليه) على فعله والاتيان به (يثاب ثواب من عزم على) فعل (واجب) غير معلق بشرط فلا فرق في ذلك بين واجب معلق بشرط وواجب مطلق.

(و) لذلك فإنه (إذا قال السيد لعبده صم غدا فـ)ـإن هذا الأمر (هو أمر في) هذا (الحال) الذي لفظ فيه السيد بهذه اللفظة طالبا (بـ)ـفعل (الصوم) وإدخاله للوجود (في الغد لا أنه امر في الغد فقط بحيث لا يكون أمرا إلا فيه فإن ذلك باطل بل هو أمر بمجرد النطق به وعلم المأمور به (و) هذا الحكم -أيضا- متقرر في نحو ما (إذا قال) السيد (له) أي لعبده (: أوجبت عليك) الفعل الفلاني (بشرط بقائك) حيا (وقدرتك) على الإتيان بذلك الفعل (فـ) إن هذا القول (موجب) بهذا الفعل (في الحال) والوقت الذي وقع فيه التلفظ بهذا القول (لكن) هذا الإيجاب ليس إيجابا مطلقا، وإنما كان (إيجابا بشرط) ومع ذلك فإنه لا فرق بين الإيجاب المشروط والمطلق من حيث حصولهما

بالقول في الحال، (فهكذا) -وهو أن تعليق الأمر بالشرط لا يرفع كونه أمرا في الحال ومثله الإيجاب المذكور- وعلى هذا الوجه (ينبغي) ويجب (أن تفهم حقيقة هذه المسألة) وما ينجز في شأنها من قول أصولي، وفقهي.

(و) هذا الذي تقرر في شأن ما ذكر من الأمر والإيجاب من ثبوت الأمر والإيجاب في الحال هو (كذلك) الذي يتقرر في غيرهما كالوكالة فإنه (إذا قال) الموكل (لوكيله) على البيع -مثلا- (بع داري غدا ف) فإن هذا الموكل (هو موكل وآمر) لوكيله هذا (في الحال) بلا تراخ (وكذلك الوكيل فإنه بمجرد ذلك القول -التوكيل - مأمور) بذلك البيع (ووكيل في الحال) بلا تراخ أيضا (حتى) أنه (يعقل) ويتصور (ان يعزل) هذا الموكل وكيله عن هذا التوكيل (قبل مجيء الغد) وحضوره، وما تصور هذا وتعقل إلا لحصول ما يتوقف عليه وجوده وحصوله وهو ثبوت ما ذكر من الأمر والتوكيل، وبناء على ذلك (ف) إنه (إذا قال) ذلك (الوكيل: وكلني ثم عزلني) من ذلك الذي وكلني عليه (وأمرني ثم منعني) من ذلك الذي أمرني به (كان صادقا) في ذلك كله، ومن ثم (فـ) إنه (لو مات) هو أو موكله (قبل مجيء الغد) وحضوره (لا يتبين) بذلك (أنه كان كاذبا) بل هو صادق على كل حال، وما ذلك إلا لثبوت التوكيل والأمر أولا ثم حصول رفعهما بما ذكر، ومن الظاهر البين أنه لو كان هذا الأمر والتوكيل مما يتوقف حصوله على حضور يوم الغد والتمكن من الفعل فيه لكان كلام هذا كاذبا، لأنه لم يوكل فكيف يعزل، ولم يؤمر فكيف يمنع من هذا الذي أمر به؟ وقد تقرر أنه صادق قطعا فيما باح به من ذلك، فيتقرر معه ملزومه المذكور وهو ثبوت ما ذكر من الأمر والتوكيل في الحال.

(وقد حققنا هذا) الأمر -علم المأمور بكونه مأمورا قبل التمكن- (في) كتاب النسخ، وذلك على وجه التعيين (في مسألة نسخ الأمر قبل التمكن من

الامتثال) أي امتثاله، والاتيان بما كان عنه من فعل مأمور به (وفي) مجرى الكلام على (نسخ) الأمر بـ(الذبح عن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ) وقد تقدم بيان ذلك كله هناك.

خلاصة القول أن الأمر المشروط في الوكالة مثلا أمر في الحال، وكونه مشروطا مما لا يؤثر في أمريته بخلاف الأخبار بحصول الوكالة المعلقة بالشرط -وان كان معنى هذا الإخبار هو الإنشاء بوجه ما- فإنه لا ينجز في الحال ولا يكون أمرا به، لأنه توكيل معلق.

(ولهذا فرق الفقهاء بين أن يقول) الموكل لوكيله (إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي وبين أن يقول) له: (وكلتك ببيع داري لكن تبيعها عند) حلول (رأس الشهر) وحضوره (فأن) القول (الأول تعليق) وأما القول الثاني فإنه أمر (ومن منع تعليق الوكالة) واعتبر كل وكالة معلقة بشرط ما باطلة، (ربما جوز نتجيز الوكالة) في صورة هذا القول الأخير (مع تأخير التنفيد) أي تنفيذ مضمونها الذي هو بيع تلك الدار (إلى حضور رأس الشهر) وحلوله.

هذا حال هذا الفرق وحكم القولين وأما ما تقرر في حكم الوكالة المعلقة فهو الخلف؛ فقد «اختلف الفقهاء في صحة الوكالة إذا كانت صيغتها معلقة على شرط على رأيين:

الرأي الأول: ذهب الحنفية والحنابلة على الصحيح في المذهب، والشافعية في مقابل الأصح إلى أن الوكالة تصح معلقة بشرط، نحو قوله: إذا قدم الحاج فبع هذا الطعام، وإذا طلب منك أهلي شيئا فادفعه إليهم.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بحديث عبد الله بن عمر قال: أمر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة، فقال رسول الله ﷺ: إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة.

وهذا في معناه، ولأنه عقد اعتبر في حق الوكيل حكمه وهو إباحة التصرف وصحته، فكان صحيحا، ولأنه إذن في التصرف أشبه الوصية والتأمير.

الرأي الثاني: ذهب الشافعية في الأصح والحنابلة في قول إلى أنه لا يصح تعليق الوكالة بشرط، قال الماوردي: تعليق الوكالة بالشروط والآجال فاسدة.

وصرح الشافعية بأن الموكل لو نجز الوكالة وشرط للتصرف شرطا جاز، كأن يقول: وكلتك ببيع داري وبعها بعد شهر، فإن الوكالة تصح.

قال الغزالي: لو قال الموكل: وكلتك الآن، ولكن لا تباشر التصرف إلا بعد شهر، أو بعد قدوم فلان، قطع العراقيون بالجواز، وقالوا: ليس هذا تعليقا، إنما هو تأخير فيجب على الوكيل الامتثال». (١)

هذه هي صورة هذا المسلك وحال متضمنه المعرفي.

(المسلك الرابع) في ذلك وهو أن تجويز تخلف شرط وقوع المأمور به لا يسلب أمرية الأمر هو (إجماع الأمة على لزوم) ووجوب (الشروع في صوم رمضان) ويكون ذلك في مبدئه (أعني أول يوم) منه (مثلا) -حال من قوله الشروع في رمضان-، وهذا الوجوب مجمع عليه -كما تقدم ذكر ذلك- والدخول فيه باعتقاد كونه واجبا أمر واجب، وهذا كله يدل على أن هذا الأمر ثابت في واقع الأمر (ولو كان الموت في أثناء النهار يبين عدم الأمر) كما يقول المعتزلة (ف) إن وقوع (الموت مجوز) عقلا ومتصور حدوثه وإذا اعتبرناه (ف) إنه (يصير الأمر) بصوم رمضان وما يكون عنه من وجوب شيئا (مشكوكا فيه و) المكلف بهذه العبادة (لا يلزمه الشروع) فيها متلبسا (بالشك) في كونه مأمورا بها وفي كونها واجبة عليه أولا.

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ٤٥/ ١٤، ١٥.

والإجماع منعقد -كما تقدم ذكره- على وجوب الشروع فيها ولزومه واعتقاد كونها مأمورا بما هي واجبة.

ومقتضى هذا الإجماع وموجبه أن شرط البقاء على قيد الحياة وشرط القدرة على الفعل المأمور به لا تأثير لهما في كون الأمر المشروط بهما أمرا، ولا في كون ما يكون عنه من فعل فعلا واجبا، إذا أوجبه الشارع.

(فإن قيل) إن هذا الواجب لم يثبت بما ذكرتم من الأمر وثبوت كونه أمرا يفيد العلم للمأمور بكونه مكلفا وإنما ثبت لغلبة اعتقاد كونه باقيا (لأنه إن بقى) حيا (كان) الفعل المأمور به (واجبا) لتحقق شرط الوجوب له (والظاهر بقاؤه) حيا؛ لأن الغالب العادي بقاء الصحيح (و)بقاؤه هو (الحاصل في الحال) والوقت الذي خوطب فيه بهذا الأمر، وهذا الحاصل في الحال (يستصحب) اعتقاد استمراره ودوامه فيما يستقبل (و)من المعلوم أن (الاستصحاب أصل) -وإن كان موهوما من حيث كونه دالا على بقاء ما كان من الحكم على ما كان، وهو وإن كان لا يفيد الحكم بنفسه فإنه- (تبنى عليه الأمور) والأحكام) على الوجه المذكور (ولولا هذا الأمر الظاهر لما تقرر هذا في النفس، فألغي هذا الاحتمال المجوز وحكم ذلك الاستصحاب وعمل به، (كما أن من أقبل عليه سبع) يريد افتراسه (يهرب) منه (وإن كان يحتمل) ويمكن حصول (موت) ذلك (السبع) وهلاكه (قبل الانتهاء) أي الوصول (إليه لكن) هذا الاحتمال ملغي اعتباره إذ (الأصل) بمقتضى الغالب العادي هو (بقاؤه) حيا، وبذلك (ف)إن هذا الشخص الهارب (يستصحبه) أي يستصحب هذا الأمر الغالب وهو بقاء هذا السبع حيا.

خلاصة القول أن هذا الواجب قائم بالنفس بموجب هذا الأصل -الاستصحاب- (و) سلطانه لا (ل) ورود الأمر بذلك الوجوب ثم (إنه لو

فتح هذا الباب) وهو تغليب إمكان ورود الموت واحتماله على هذا المكلف، وأثير وبعث ذلك في النفس حتى يكون هو المحكم (لم يتصور) حصول (امتثال الأوامر) الشرعية (المضيقة أوقاتها) لأنها سيؤتى بما يكون عنها من مأمورات بدون العلم بكونها واجبة، وبدون العلم بكونها مأمورا بها حقا، وهذا يتصور في كل ما ضاق وقته (كالصوم) الذي مبدؤه مطلع الفجر ومنتهاه مغرب الشمس (فإنه) لا يعلم حصول التمكن منه مع بقاء وقته كما في الواجب الموسع و(إنما يعلم) حصول (تمام التمكن) منه (بعد انقضاء) وانتهاء(اليوم و) بذلك (يكون قد فات) وقته.

وبهذا يتقرر مرة أخرى أن اعتقاد الوجوب فيما ذكر لم يكن الأمر هو موجبه والقاضي به وإنما الذي قضى به هو درء منع امتثال هذه الأوامر.

(قلنا) جوابا عن هذا إن (هذا) الذي ذكرتم لا يلزمنا نحن بموجب مذهبنا المذكور والذي تقدم فيه بيان ثبوت الأمر والوجوب به بمجرد ورود هذا الأمر وتوجهه إلى المكلف وإنما (يلزمكم) أنتم (في) الذي ضاق وقته من العبادات كـ(ـالصوم و)هذا بين فإن (مذهبكم) القاضي باستحالة تحقق الوجوب والأمر في حق المكلف قبل تمكنه من تحصيل الفعل المأمور به والإتيان به أو مرور الزمان الذي يسعه (هو) المذهب (الذي يفضي) ويوصل (إلى هذا المحال) وهو امتناع تصور امتثال الأوامر المضيقة (و) بهذا تعلمون أن مذهبكم هذا محال لأن (ما يفضي إلى المحال محال) كما هو معلوم.

(و) أما ما ذكرتموه من (الهرب من السبع فـ)ـإنه ليس مبنيا على الاستصحاب كما ادعيتم وإنما هو (حزم) في سلوك ما يدفع به ما يكون عن الوقوع في قبضة ذلك السبع (وأخذ بأسوأ الأحوال) المتوقعة من ذلك، (و) ما كان هكذا فإنه (يكفي فيه) أي في المصير إليه (الاحتمال البعيد) في شأن

هذا الذي يخشى منه (فإن من شك في) وجود (سبع على الطريق أو) وجود (سارق) أو قاطع طريق بمحل مروره، يحق له اعتبار ذلك وأخذه في الحسبان (فيحسن منه الحزم) وضبط الأمور وترك التساهل (والاحتراز) والتحصن من ذلك الخطر، هذا مقتضى النظر وواقع الحال فيمن هذا حاله، فإن بناءه على الشك والاحتمال أمر مقبول وارد ومعتبر.

(أما الوجوب ف)إنه لا بد في ثبوته من دليل علمي أو ظني يفيد الرجحان فيما يقضي به من حكم وفيما يدل عليه إذ هو -أي الوجوب- (لا يثبت بالشك والاحتمال) المجوز عقلا فقط. فبين الأمرين -الهروب من الأسد، وإثبات الوجوب- تباين فيما يتحقق به وجود كل واحد منهما، فالأول يكفي فيه الشك والاحتمال وإن كان بعيدا فثبوته يكفي فيه ذلك، وأما الثاني -الوجوب- فإنه لا يثبت إلا بدليل يقضي به، وهو في أدنى مراتبه ما يفيد ظنا راجحا في ثبوته.

وبهذا تعلم فساد هذا القياس والتمثيل بما ذكر من الهرب من السبع في هذا المقام. هذا ما يتعلق بهذا المثال وشأنه ومفاده.

ثم إنه لو التفت إلى هذا الاحتمال الذي التفت إليه المعتزلة - هنا - وهو احتمال حصول الموت قبل التمكن فإنه يحق (وينبغي أن يقال بناء على ذلك) أن (من اعرض عن الصوم) وترك الإتيان به (ومات قبل الغروب) لم يترك صوما واجبا عليه وقد تبين هذا بموته (و) بذلك فإنه (لم يكن عاصيا) بذلك الترك والإعراض (لأنه) في مجرى عمله هذا قد (أخذ بالاحتمال الآخر) ورجحه على احتمال بقائه، (و) هذا الاحتمال الآخر (هو احتمال الموت) -أل نائبة عن الضمير- يعني احتمال موته (فليكن) متجاوزا عنه بذلك (ومعذورا به) لأنه ما أخذ إلا بأمر محتمل كشف الزمان عن صحته.

هذا مقتضى الالتفات إلى هذا الاحتمال، وما يوجبه من حكم، وهو حكم مردود فقد انعقد الإجماع على أن من أعرض عن الصوم وتركه لذلك عاص وآثم بلا نزاع، فتقرر أن الالتفات إلى هذا الاحتمال واعتباره مقطوع بفساده وأنه يجب أن يعد معدوما، وأن الوجوب ثابت بالأمر مستقر به.

(فإن زعموا أن ظن البقاء) على قيد الحياة فيما يستقبل من الزمان الثابت (بالاستصحاب) لما عليه المكلف في الحال - حال توجه الأمر إليه - من الحياة هو الذي (أورث ظن الوجوب) وأنه دليله (وظن الوجوب) هذا هو الذي أوجب و(اقتضى تحقق) ثبوت (الوجوب) وحصوله (من) جهة (الشرع جزما قطعا فـ)ـإن (هذا) الزعم -القول- (تعسف) ذهاب إلى القول بالحكم بلا هداية ولا دلالة ترشد إليه (وتناقض) في القول، إذ كيف يمكن أن يستدل بوجوب مظنون على ثبوت وجوب قطعي؟ ثم إن الدليل لا يمكن أن يكون ظنيا وقطعيا في آن واحد. فإن ذلك تناقض بين. هذا منتهى القول في هذا المسلك الرابع.

(المسلك الخامس) في ذلك هو (أن الإجماع منعقد على أن من حبس المصلي) عن أداء الصلاة (في أول الوقت المقدر لها شرعا (و قيده ومنعه من الصلاة) هو (متعد وعاص بسبب) فعله هذا الذي هو (منعه من) أدائه هذه (الصلاة الواجبة) عليه. وكون هذا الحابس له المانع له من أداء الصلاة عاصيا وآثما هو دليل على ثبوت وجوب هذه الصلاة في حق هذا المحبوس، وترتبه في ذمته بالأمر الوارد به مكلفا بفعل مقتضاه وهو هذه الصلاة. ولا عبرة بوجود المانع الصارف له عن فعلها إذ ذلك لا يرفع التكليف بمقتضى ذلك الوجوب ولا يؤثر في وجوده، (فـ)إنه (إن كان التكليف يندفع به) أي بما ذكر من الحبس والمنع (فـ) إن ذلك الحابس (قد احسن إليه) أي إلى ذلك المحبوس (إذ منع

التكليف عنه) وأسقط ما كان عليه من وجوب تلك الصلاة من غير توجه ذم إليه وإذا كان قد احسن إليه برفع ما ذكر عنه (فلم عصى) بفعله ذاك، فالإحسان يكون عنه الثواب لا العصيان والإثم؟

هذا حال هذا المسلك ومتضمنه الاستدلالي على أن الوجوب ثابت بالأمر، وأنه لا التفات إلى ذلك الاحتمال المذكور.

(و) لكن (هذا) المسلك (فيه) من حيث مادته الاستدلالية ومفاده (نظر) أوجبه جعل مناط الإثم والعصيان في ذلك هو الحبس والمنع من فعل ذلك الواجب الذي وجب عليه أداؤه، وهذا غير صحيح، (لأنه) أي لأن هذا المانع الحابس له (عصى) بسبب حبسه ومنعه ذاك الشخص؛ فموجب ذلك الإثم والعصيان هو الحبس نفسه على وجه الإطلاق، وليس من حيث إنه حبس على فعل الواجب؛ وإنما كان هذا الحبس موجبا لما ذكر على وجه الإطلاق (لأن التصرف) أي تصرف أيّ شخص (في الغير بضبطه) أي حبسه (ومنعه) من غير موجب شرعي لذلك (حرام، وإن) كان ذلك المتصرف قد (منعه) أي منع ذلك الغير (عن) فعل (مباح أيضا) لأنه منعه مما هو حق له ومن منع شخصا ما من حقه أثم وعصى (و)أثم وعصى -كذلك- (لأن منعه له صار سببا لوجوب القضاء عليه في ذمته) والذمة معنى قائم بالنفس[1]، وقد ترتب هذا القضاء في ذمته بعد تعذر الأداء عليه (وهو على خطر) وغرر (من فواته) بالموت ونحوه.

---

(١) عرفت الذمة في المذهب المالكي بتعريفات:

١- القرافي: الذمة: معنى شرعي مقدر في المكلف قابل للالتزام واللزوم.

٢- ابن الشاط في حاشية الفروق: الذمة: قبول الإنسان شرعا للزوم الحقوق دون التزامها.

٣- ابن عبد السلام: الذمة: أمر تقديري يفرضه الذهن وليس بذات ولا صفة لها.

٤- ابن عرفة: الذمة: ملك متمول كلي حاصل أو مقدر. [ينظر شرح المنهج المنتخب (١/ ٣٨٧)].

هذا مما يكون موجبا لحرمة هذا الفعل -الحبس والمنع- وترتب العصيان والإثم عليه (أو) قد (يحرم) ذلك (لأنه أخرجه عن أن يكلفه) الشارع بما ذكر (وفي التكليف مصلحة) له دنيوية وروحية ونفسية (وقد فوتها عليه) وحرمه منها وهذا موجب للتحريم والإثم والعصيان (بدليل أنه لو قيده) وحبسه (قبل) حضور (وقت الصلاة وقبل) حصول (البلوغ) يعني قبل بلوغه (إلى أن بلغ ودخل وقت الصلاة عصى) وأثم (و) من المعلوم المقرر أنه (لم يكن على الصبي) قبل بلوغه (أمر ناجز) نافذ في حقه (لا بشرط ولا بغير شرط) فعلم بذلك أن الإثم والعصيان قد حصل بهذا التفويت لهذه المصلحة وحرمانه منها.

هذا ما يتعلق ببيان صور هذه المسالك وبيان متضمناتها المعرفية والاستدلالية الدالة على أن المأمور يصح علمه بالمأمور به قبل التمكن منه وأن الوجوب ثابت في حقه بالأمر الوارد به، وقد تم إيراده وذكره على ما هو عليه في واقع أمره.

وبعد إنجاز هذا وتحقيق تحصيله ننتقل إلى إيراد ما تمسك به من يخافون مقتضى هذه المسالك ونحوها مما دل على ما تقدم تقريره من هذا القول ويرون أنه لا يتصور ولا يصح علم المأمور بما أمر به قبل التمكن من فعله وأن الأمر له قد تقرر في ذمته فنقول موردين ذلك:

(شبه المعتزلة) فيما ذهبوا إليه من هذا القول:

(الشبة الأولى) هي (قولهم) إن شرط الأمر لا يكون متأخرا عنه، وبذلك فإنه لا يصح، وأنتم في هذا الذي ذكرتموه -يا معشر الأشاعرة- من ثبوت الأمر والعلم في حق هذا المأمور ما يخالف هذه القاعدة وهو (إثبات الأمر) في حق المكلف (بشرط يؤدى إلى أن يكون وجود) ذلك (الشيء) المأمور (مشروطا بما يوجد بعده) وهو ما تقدم بيانه من البقاء والقدرة (والشرط) لا يتأخر وجودا

عما هو شرط في وجوده وحصوله (بل ينبغي) أي يجب (أن يقارنـ)ـه (أو يتقدم) عليه، (أما تأخير الشرط عن) وجود (المشروط) وتحقق حصوله (فـ)هو أمر (محال) ممتنع عقلا غير متصور، وذلك لاستحالة وجود المشروط بدون شرطه.

هذه هي صورة هذه الشبهة، فإن تمسك بها من احتج بها (قلنا) له (ليس هذا) الذي ذكر من التمكن من الفعل بعد حصول ما يحصل به من البقاء والقدرة (لوجود ذات الأمر) وثبوت حصوله (وقيامه بذات الأمر) به حتى يقال إنه قد حصل ثبوت المشروط بدون شرطه (بل الأمر موجود قائم بالآمر) بمجرد ما يصدر عنه سواء (وجد الشرط) المذكور وهو التمكن من الفعل (أو لم يوجد) إذ ليس هذا الشرط شرطا فيه (وإنما هو شرط لكون الأمر لازما واجب التنفيذ) محتم التحصيل والإيقاع لما يكون عنه من فعل مأمور به (وليس ذلك) وهو التمكن من الفعل (من شرط كونه) أي الأمر (موجودا) حاصل الوقوع (بـ)أي (سبيل) أو وجه بل يثبت الأمر متى صدر عن الآمر به (ولهذا قلنا) في مسألة تكليف المعدوم (الأمر) الذي هو من كلام الله تعالى الأزلي (أمر للمعدوم) هو ثابت في حقه معنى، ويكون منجزا (بتقدير وجوده) وقيام شروط التكليف به. وهو كذلك أمر (لمن لم يبلغه) ولم يخبره (بشرط بلوغه) له، فإن ذلك الأمر أمر سواء بلغه أو لم يبلغه (ف) إنه (ليس) هذا (البلوغ شرطا لقيام نفس الأمر بذات الآمر) وحصول صدوره منه متى صدر منه (بل) هو شرط (للزوم تنفيذه) والإتيان به فقط، فبين تحقق ثبوت الأمر وتنفيذه تباين واختلاف وما ذكر من التمكن من الفعل شرط في الثاني لا في الأول.

(فإن قال قائل) يوجد في الفقه أمر يرد على الذهن في هذا المقام وهو حكم من جامع في رمضان ثم ارتفع عنه التكليف بموت أو جنون فإنه قد نقل وقوع (اختلاف قول الشافعي في أن من جامع في نهار رمضان) فانتهك بذلك حرمة

الصوم (ثم مات أو جن قبل الغروب هل تلزمه الكفارة) أم لا؟ وهذا القول الموسوم بالاختلاف للشافعي قد صرح به. وأما ما ذكره غيره من الفقهاء فقد قال الماوردي في الحاوي فيه: «فأما إذا وطئ الرجل في صدر النهار ثم جن في آخره أو مرض ففي سقوط الكفارة عنه قولان:

أحدهما: قد سقطت عنه الكفارة، وبه قال أبو حنيفة. لأن أول اليوم مرتبط بآخره وحكم جميعه واحد، فإذا طرأ عليه الجنون لم تستقر فيه وإذا زالت الحرمة سقطت الكفارة ولأنها تجب بهتك الحرمة.

والقول الثاني: إن الكفارة ثابتة لم تسقط عنه.

وبه قال ربيعة ومالك لأن الكفارة وجبت بالوطء السابق الذي انتهك به حرمة الصوم، ولا حكم لما طرأ بعد وجوبها، كما لو سافر بعد الوطء لم تسقط عنه الكفارة بالسفر الطارئ بعد ثبوتها».(١)

ومتعلق النظر هنا (هل يلتفت في هذه الجزئية إلى هذا الأصل) الذي تقرر في هذه المسألة او لا؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال (أما من ذهب كالمعتزلة - إلى انا نتبين) وندرك (عند زوال الحياة) وحلول الموت (انتفاء الأمر من أصله) إذ ظهر أن هذا الميت لم يكن مخاطبا بهذا الأمر حقيقة وبناء على ذلك (فـ)ـإنه (لا يمكنه) أن يكون مخاطبا بـ(إيجاب الكفارة) عليه إذ من ليس مخاطبا بتحصيل الفعل والإتيان به لا يخاطب بما يلزم عنه عند وجود خلل فيه من كفارة وقضاء.

هذا شأن قول من ذهب إلى سقوط التكليف بما ذكر من الموت (وأما من ذهب إلى أنا لا نتبين) ولا ندرك من حصول الموت (عدم الأمر) إذ لا يفهم منه

(١) الحاوي الكبير (٣/ ٤٣٠).

ذلك (فـ)ـإنه (يحتمل منه التردد) فيما يقضي به من حكم في ذلك (إذ يحتمل أن يقول) إن هذا الذي مات أو جن بعدما أفسد صومه بالجماع (قد افسد بـ)ـما فعله من (الجماع الصوم الذي كان واجبا عليه) بمقتضى توجه الخطاب الشرعي إليه بذلك (وقطع الصوم الواجب) الاستمرار عليه والتمادي فيه (بحكم الوقت) الذي هو نهار رمضان وبموجبه، (وإفساده) ونقضه (يوجب الكفارة) ويلزم بالإتيان بها. هذا هو الوجه الأول.

(ويحتمل أن يقال) بوجه آخر: إن هذا الصوم ليس بواجب، وإنما (وجبت الكفارة بإفساد صوم لا) يجوز أن (يتعرض للفساد والانقطاع قبل) حضور وقت (الغروب) غروب الشمس (وهذا) المجامع المتوفى أو الذي جن بعد ذلك قاصد إلى إفساده (متعرض له فيكون هذا) وهو منع التعرض لهذا الصوم بالإفساد (مانعا) له (من الإلحاق) أي من إلحاقه من حيث وجوب الكفارة فيه (بالصوم الذي يتعين الجماع لإفساده) وينفرد باقتضاء ذلك وإيجابه، مما وقع الإجماع على وجوب الكفارة فيه؛ لأن هذا واجب، أما الأول فليس بواجب على هذا الميت أو هذا المجنون، والدليل على ذلك ما كشف الزمان عنه من موته أو جنونه، وعدم وجوبه مانع من إلحاقه بذلك الصوم الواجب.

هذه هي صورة هذه المسألة الفقهية وما تقرر فيها من حكم.

(فإن قال قائل) في صورة أخرى: (فلو علمت المرأة بالعادة) التي هي عليها في شأن الحيض (أنها تحيض في أثناء النهار) - أي وكان ذلك في رمضان (أو علمت) ذلك (بقول نبي صادق) - هذا وصف لازم لكل نبي، وبهذا فإن ذكر هذا الوصف هنا مسوق لبيان الحال لا للاحتراز- وأدركت به أن (حيضا أو جنونا أو موتا) قد يلم بها في نهار رمضان (فهل يلزمها الصوم) وتبييت النية له من الليل (حتى تصوم بعض) ذلك (اليوم) قبل أن يحل هذا الرافع للصوم

عنها، استصحابا لمقتضى الحكم الا صلى بالصوم في حقها أم لا يلزمها عملا بما سيؤول إليه الحال من فساد هذا الصوم وبطلانه؟

(قلنا) جوابا عن هذا إذا بنينا الحكم في هذه المسألة (على مذهب المعتزلة) المذكور وهو أن الأمر والوجوب المرتب عنه لا يعلم ثبوت وجود أي منهما إلا بعد التمكن من فعل ما يكون عن ذلك الأمر من مأمور به فإنه (لا ينبغي) ولا يجب (أن يلزم) هذه المرأة ومن في حكمها هذا (الصوم) ولا تبييت النية له لتصوم بعض اليوم (لأن) صوم (بعض اليوم غير مأمور به) شرعا (و) هي على وفق المذهب الاعتزالي المذكور (غير مأمورة بالكل) لأن من شرط ثبوت الأمر عندهم حصول التمكن -كما سبق ذكر ذلك-.

(وأما عندنا) بناء على مذهبنا في هذا الموضوع -وهو أن الأمر يثبت بمجرد توجه الخطاب بالاقتضاء إلى المأمور به- (ف)إن (الاظهر هو (وجوبه أي وجوب ما ذكر من الصوم) عليها، فتتمادى صائمة إلى أن يرد ما تكون به مفطرة مرفوعا عنها الصوم به، وإنما قلنا بأنه يجب عليها ذلك (لأن المرخص) -بكسر الخاء- أي سبب الرخصة (في الإفطار لم يوجد) بعد، والعبرة في ذلك بالحال، لا بالمآل، (والأمر) الشرعي الذي وجب به الصوم عليها (قائم في الحال) التي هي فيها فهو لم ينسخ ولم يرفع عنها التكليف به (والميسور) من الأفعال (لا يسقط بالمعسور) منها هذه هي صورة هذه المسألة وما يخرج عليه الحكم فيها.

(فإن قال قائل) في صورة أخرى (لو قال) زوج أنا (إن صليت أو شرعت في الصلاة أو الصوم فزوجتي طالق ثم) إنه (شرع) في الصلاة أو في الصوم (ثم أفسد) تلك العبادة (أو مات، أو جن) قبل التمكن من (الإتمام) له فإن حكمه هل هو حانث فيكون مطلقا زوجته هذه أو لا؟

حكم مختلف فيه (فـ)إن الفقهاء قد (اختلفوا في وقوع هذا الطلاق).

(فـ)منهم من قال: إن كلامه هذا لغو، ومنهم من قال إنه قد طلق، قال الهيثمي في تحفة المحتاج: «[1] ولو قال أنت طالق إن شاء زيد فمات زيد أو جن قبل المشيئة لم تطلق، وإن خرس فأشار طلقت أو علق بمشيئة الملائكة لم تطلق؛ لأن لهم مشيئة، ولم يعلم حصولها، وكذا إذا علق بمشيئة بهيمة؛ لأنه تعليق بمستحيل اهـ».

وقال في موضع آخر: «[2] وحنث من حلف ليعصين الله وقت كذا فلم يعصه إنما هو لحلفه على المعصية قصدا ومن ثم لو حلف لا يصلي الظهر فصلاه حنث».

قال محشيه الشرواني: «حلف لا يصلي إلخ، وهو صادق بصورة إن صليت إلخ فزوجتي طالق».[3]

ومتعلق النظر هنا هو (هل يلتفت هذا) المفتي في هذه الجزئية (إلى هذا الأصل) المتقرر في هذه المسألة ويجعله أصلا لها -وهذا الأصل هو على مذهب أهل الاعتزال أنه لا تكليف بما تبين أنه غير واقع، وعلى مذهب الأشاعرة أن التكليف تابع للأمر- أو لا تلتفت إلى شيء من ذلك؟

(قلنا) جوابا عن هذا (قياس مذهب المعتزلة) في هذه المسألة وموجبه هو (أن لا يحنث) فلا تطلق زوجته (لأن بعض الصوم ليس بصوم) شرعا (و) الصوم (الفاسد ليس بصوم) شرعا فوجوده وعدمه سيان وكذلك بعض الصلاة والصلاة الفاسدة وجودها وعدمها سيان (وقد تبين ذلك) وهو أنه

(١) تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (٨/ ٦٨).
(٢) تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (٨/ ٣٤).
(٣) تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (٨/ ٣٥).

ليس بصوم بالآخرة حيث ثبت فساده وبطلانه؛ وهو ما يقضي بأنه ليس بصوم ومثله ما ذكر من بعض الصلاة والصلاة الفاسدة.

(و) أما على مذهبنا في هذه المسألة (ف) إنه (ينبغي) ويجب (أن يحنث) لأنه إذا شرع في الصلاة (و) دخل فيها فإن (هذه صلاة في الحال) وقد تلبس بها وهي صلاة حقيقية (وتمامها) وإنهاؤها (مقيد) ومعلق (بالشرط) الذي هو البقاء والقدرة، وهو ما لا يؤثر في حصول حقيقة هذه العبادة. وبذلك فإنه يترتب عنها ما علق بها من حكم. وهكذا حال كل عبادة فإنه إذا شرع فيها عدت موجودة حقيقة (حتى) إنه (لو قال) قائل (والله لأعتكفن صائما أو إن اعتكفت صائما فزوجتي طالق ثلاثا فاعتكف ساعة صائما ثم جن أو مات ف) إنه (لا تجب) إخراج (الكفارة) -كفارة اليمين- (في تركته ولم ترثه زوجته) وهكذا أجرى على مقتضى ذلك الاعتكاف الناقص بجعله اعتكافا تاما وحقيقيا. وعمل بذلك، كما ترى (والذي يظهر من جهة التأصيل أنه لا تخلوا هذه المسائل عن الالتفات إلى هذا الأصل) المقرر في هذه المسألة، واستحضاره دليلا معتمدا في تقرير أحكامها.

وكما لا يعتبر التمكن من إتمام الفعل في حصول حقيقة ذلك الحكم المعلق عليه، بل يعد الشروع فيه مثل إنجازه، لا يعتبر كذلك تخلف حصول ما جعل مشرطا للشرط المعلق به الحكم، بل يقع كذلك هذا الحكم وينفذ.

وعليه فإنه لو قال قائل: إن أمرت عبدي بأمر ما فزوجتي طالق ثم قال لذلك العبد: (صم غدا) طلقت زوجته لذلك، فإن مات ذلك العبد قبل الغد الذي أمر بصومه ف)إنه (لا يتبين انتفاء الطلاق) بذلك الموت بل يقضى بثبوته؛ لأن ما علق به هذا الطلاق قد حصل وهو ذلك الأمر، ومثل ذلك ما (لو قال: لن وكلت وكيلا) ما (على أمر) ما فزوجتي طالق وإن عزلت وكيلا

ما وكلته فعبدي حر ثم وكل من يبيع داره غدا ثم زعل ذلك الوكيل قبل حلول الغد الذي هو ظرف البيع طلقت زوجته منه وعتق عبده عليه.

هذا منتهى القول في هذه الشبهة وما تقرر فيها من حكم وما سيق عليها من جواب.

(الشبهة الثانية وهي الأقوى) لما فيها من البناء على ثبوت فقد اللازم لثبوت فقد ملزومه واستحالة وجوده بدونه.

وهذه الشبهة هي (قولهم إن الأمر طلب) واقتضاء ومن شروط قيام ذلك بنفس الآمر علمه بإمكان وقوع المأمور واحتمال حصوله، وبهذا (فـ)إنه لا يمكن أن (يقوم بذات من يعلم) يعني بذات الآمر الذي يعلم (امتناع وجود المأمور) به وتحقق حصوله في الخارج، (فـ)على سبيل المثال (كيف) يتصور أن (يقوم بذات السيد طلب الخياطة) من عبده (إن صعد العبد إلى السماء، بأن يقول له -مثلا- خط هذا الثوب إن صعدت إلى السماء ماشيا إليه برجلك (وهو يعلم) قطعا (أنه لا يصعد إلى السماء) على وجه الاطلاق.

(نعم يمكن) له (أن يقول) لعبده (خط) هذا الثوب -مثلا- (إن صعدت إلى السماء لكنه) أي لكن -خط- هذا ليس طلبا واقتضاء وإنما هو (صيغة أمر) فقط فهو مجرد مما يصيره أمرا حقيقة لأن الأمر حقيقة هو الاقتضاء والطلب فإن تخلف هذا عنه فإنه لفظ الأمر بلا معناه (و) بذلك فإن هذا السيد الآمر بهذا الأمر ليس آمرا حقيقة إذ (لا يقوم الطلب بذاته) حين تلفظ بصيغة الأمر هذه، كما أن قوله هذا -وهو خط- ليس أمرا حقيقة فهو (كما لو قال له) أي لعبده (اصعد إلى السماء) فإن قوله هذا (لم يكن أمرا) حقيقة (لعجزه) أي عجز المأمور وهو العبد عن ذلك (و) لـ(ـعلم الآمر بامتناعه) أي امتناع حصول هذا الصعود من العبد واستحالة إنجازه له، وبذلك فإنه لا يجوز التكليف بما

هذا حاله من الأفعال (إلا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق) ويقول بأنه صحيح عقلا وشرعا (وأنتم) يا معشر جمهور الأشاعرة (قد ملتم إلى منع تكليف المحال) وذهبتم إلى استحالة هذا التكليف عقلا وشرعا.

خلاصة القول أن علم الآمر باستحالة وقوع ما أمر به وامتناعه يمنع قيام اقتضاء ذلك المأمور بنفسه وطلبه له، بخلاف من جهل ذلك فإنه قد يقوم به طلبه واقتضاؤه (و) إذا عرفت هذا أدركت أن هذا العلم هو الذي (به يفارق) الآمر العالم بما ذكر الآمر (الجاهل) به من حيث امتناع قيام الطلب والاقتضاء بالأول دون الثاني (فإن من لا يعرف عجز عبده عن القيام) -مثلا- يتصور) منه (أن يقول له (قم) ويقوم بذاته) الاقتضاء لذلك القيام و(الطلب) له منه حقيقة، وبذلك يكون أمره أمرا حقيقيا (أما إذا علم) السيد (عجزه) أي عجز عبده عما أمره به (ف)إنه (لا يقوم بـ)ـنفس الآمر و(ذاته طلب) الفعل (الممتنع) لأن قيام هذا الطلب بالنفس مشروط بالإمكان وتصور الوقوع بمقتضى العادة.

(وهذا) الذي تقدم تقريره هو (التحقيق وهو أن الجهل) أي جهل حال المأمور به من حيث وقوعه وعدم وقوعه (إذا كان شرطا لقيام هذا الأمر -) الذي هو الطلب والاقتضاء- (بـ)ـنفس الآمر و(ذاته) كما هو متفق عليه (فـ)ـإن (المؤثر في صفة ذاته) ونفسه هو (جهله) أي جهل الآمر (لا جهل المأمور) الذي جعلتموه يا معشر الأشاعرة هو الشرط وحده في تحقق الأمر وحصوله. والصحيح عندنا معشر المعتزلة هو أن جهل الآمر هو الشرط في ذلك (فمهما علم الآمر عدم) حصول (الشرط) الذي علق به المأمور به، انتفى صدور الأمر -الطلب والاقتضاء- منه، (فـ)ـصار قوله (افعل) صيغة أمر، لا طلب ولا اقتضاء فيها، إذ (كيف يكون طالبا) مع علمه بامتناع حصول ما أمر به، (وإذا لم يكن طالبا) ما أمر به (فكيف يكون آمرا) به (والأمر) حقيقة (هو الطلب) والاقتضاء.

(وهذا) كله أمر (واقع) حاصل وجوده في حقيقة هذا الأمر، وقد قضت به العادة البشرية في الكلام بالأمر والتلفظ به.

هذه هي صورة هذه الشبهة، فإن تمسك بها متمسك واتخذها معتصمه في هذا الأمر (قلنا) له لا معتصم لك في هذه الشبهة ولا متمسك فإنها باطلة، والدليل على ذلك هو (أن هذا) الذي بني عليه ما ورد فيها من حكم - وهو أن الأمر هو الطلب - ليس موافقا لمذهب المعتزلة ولا مذهب الأشاعرة، في حقيقة الأمر، وما قرروه فيها. إذ (لا يصح من المعتزلة مع إنكارهم) وجود (كلام النفس) إذ من قالوا إن الأمر هو الاقتضاء والطلب هم من قالوا بالكلام النفسي على معنى سيأتي تفسيره وبيانه -كما تقدم بيانه وتفسيره من قبل. هذا عند المعتزلة.

(أما عندنا) معشر الأشاعرة (ف)ـإنه (ليس المراد بالطلب الذي هو معنى الأمر إرادة) تكوينية (وتشوقا) رغبة نفسية، بل المراد به هذا الطلب الذي هو الأمر الإرادة التشريعية (لأن المعاصي عندنا مرادة) إرادة تكوينية (وهي غير مأمور بها) أمرا تشريعيا (والطاعات مأمور بها) أمرا تشريعيا (وقد لا تكون مرادة إرادة) تكوينية وما تعلقت به الإرادة التكوينية يكون لا محالة (فإن ما أراد الله) وقوعه إرادة تكوينية (واقع) حتما، هذا ما يتعلق بشأن الإرادة والأمر.

(و)أما (التشوق) وهي الرغبة النفسية والميل القلبي فإنه (على الله) تعالى (محال) لأنه من صفات الحوادث (وإنما معناه) أي معنى الأمر والطلب هذا هو (اقتضاء) وطلب (فعل) أي فعل ذلك المأمور به (لمصلحة العبد) الدنيوية أو الدينية أو هما معا نعم لا تقتصر فائدته على ما ذكر من هذا الاقتضاء (ولكنه) يكون (توطئة) وتمهيدا (للنفس) قبل التمكن من الاتيان بالمأمور به (على) الـ(ـعزم) على (الامتثال) لذلك الأمر (أو) على العزم على (الترك) لما

يخالفه) أي يخالف ذلك الأمر. وكل ذلك يكون (لطفا به) ورحمة منه تعالى له (في) الذي يكون عن ذلك من (الاستعداد) لفعل المأمور والقصد المصمم عليه (و) من (الانحراف) والابتعاد (عن الفساد) والفاحشة (و)هذه الاعانة على الطاعة (لطف متصور من الله تعالى) -إذ اللطف عندنا معاشر الأشاعرة هو إيجاد القدرة على الطاعة.

(و)كما يتصور ذلك في حق الله تعالى لطفا منه بعباده (يتصور أيضا من السيد أن يستصلح عبده) أي أن يطلب صلاحه ويسعى إليه (بأوامر ينجزها) وينفذها (عليه) ويلزمه بها (مع عزمه على نسخ الأمر) الذي هو من قبيل هذه الأوامر (قبل الامتثال) أي قبل امتثاله ذلك الأمر، ويكون أمره (لـ)ـذلك (العبد) بهذا الضرب من الأوامر (امتحانا) له واختبارا (واستصلاحا) أي طلبا لصلاحه، وسعيا له في كسبه (و)هكذا (كل أمر مقيد بشرط أن لا ينسخ) ويرفع حكمه فإن نسخ سقط كأن يقال له مثلا أمرتك بالأمر الفلاني لكن بشرط أن لا أنسخه عنك (و)مثله قول القائل (كل وكالة مقيدة) من حيث بقاؤها (بشرط أن لا يعزل الوكيل) كان يقال له وكلتك على كراء دابتي -مثلا- لكن بشرط أن لا أعزلك (و)مثله (قوله) أي قول الموكل لوكيله (وكلتك ببيع العبد) فلان (غدا مع العلم) أي علم الآمر (بأنه سيعتق) ذلك (العبد قبل الغد) الذي هو يوم بيعه بتلك الوكالة فإنه -أي هذا القول- وكالة في الحال) حقيقة، وإن كان الآمر يعلم أنه لم ينجز فعل ما وقع التوكيل عليه وهذا ليس عبثا، كما أن هذا العلم لا يرفع انعقاد هذا العقد كالأمر المتقدم بيان أنه يثبت و يحصل متى صدر عن الآمر، وإن كان يعلم أن ما أمر به لم ينجز، وإنما ثبت ما ذكر من الأمر والعقد وحصل وجودهما مع هذا العلم القائم بالآمر والموكل لأنه قد يقصد بذلك أمور أخرى، ومنها أنه قد يريد الموكل بهذه الوكالة و (يقصد

بها استمالة) أي طلب ميل (الوكيل) إليه لغرض نفسي أو غيره (و)قد يقصد بذلك (امتحانه) واختباره (في إظهار الاستبشار) والفرح (بأمره) هذا الذي هو توكيله له (أو الكراهية) له (فكل ذلك) الذي ذكر ثبوت الأمر فيه وانعقاد العقد فيه أمر (معقول) متصور وذلك (لـ)ـأجل (هذه الفائدة) التي يقصد تحصيلها منه (وليس تحت الأمر) من حيث مدلوله ومفاده (إلا أنه اقتضاء) وطلب (من هذا الجنس) وهو الاقتضاء والطلب المراد منه كسب فائدة وتحصيل مصلحة (والله) تعالى (أعلم).

بهذا انتهى الكلام على الأمر. وقد ترك المصنف بعض مسائله، ومنها:

أولا: مسألة الأمر بالشيء على التعيين هل هو نهي عن أضداده؟ اختلفوا فيه: وتفصيل المذاهب: أما أصحابنا فالأمر عندهم هو الطلب القائم بالنفس، وقد اختلفوا: فمنهم من قال: الأمر بالشيء بعينه نهي عن أضداده، وإن طلب الفعل بعينه هو طلب ترك أضداده، وهو قول القاضي أبي بكر في أول أقواله.

ومنهم من قال: هو نهي عن أضداده، بمعنى أنه يستلزم النهي عن الأضداد لا أن الأمر هو عين النهي، وهو آخر ما اختاره القاضي في آخر أقواله.

ومنهم من منع من ذلك مطلقا وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي.

وأما المعتزلة: فالأمر عندهم نفس صيغة «افعل» وقد اتفقوا على أن عين صيغة «افعل» لا تكون نهيا: لأن صيغة النهي «لا تفعل» وليس إحداهما عين الأخرى، وإنما اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل يكون نهيا عن أضداده من جهة المعنى.

فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة إلى منعه، ومن المعتزلة من صار إليه، كالعارضي وأبي الحسين البصري، وغيرهما من المعتبرين منهم.

ومعنى كونه نهيا عن الأضداد من جهة المعنى عندهم، أن صيغة الأمر تقتضي إيجاد الفعل، والمنع من كل ما يمنع منه.

ومنهم من فصل بين أمر الإيجاب والندب، وحكم بأن أمر الإيجاب يكون نهيا عن أضداده، ومقبحا لها، لكونها مانعة من فعل الواجب، بخلاف المندوب.

ولهذا فإن أضداد المندوب من الأفعال المباحة غير منهي عنها، لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه.

والمختار إنما هو التفصيل، وهو إما أن نقول بجواز التكليف بما لا يطاق، أو لا نقول به، فإن قلنا بجوازه، على ما هو مذهب الشيخ أبي الحسن (رحمة الله عليه) كما سبق تقريره، فالأمر بالفعل لا يكون بعينه نهيا عن أضداده، ولا مستلزما للنهي عنها، بل جائز أن نؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة، فضلا عن كونه لا يكون منهيا عنه.

وإن منعنا ذلك فالمختار أن الأمر بالشيء يكون مستلزما للنهي عن أضداده، لا أن يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد وسواء كان الأمر أمر إيجاب أو ندب.

أما أنه مستلزم للنهي عن الأضداد، فلأن فعل المأمور به لا يتصور إلا بترك أضداده.

وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه، فهو واجب الترك إن كان الأمر للإيجاب، ومندوب إلى تركه إن كان الأمر للندب، على ما سبق تقريره.

وهو معنى كونه منهيا عنه، غير أن النهي عن أضداد الواجب يكون نهي تحريم، وعن أضداد المندوب نهي كراهة وتنزيه، وأما أنه لا يكون عين الأمر هو عين النهي. فإذا قلنا إن الأمر هو صيغة «افعل» فظاهر، على ما سبق وأما

على قولنا إن الأمر هو الطلب القائم بالنفس، فلأنا إذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني القديم، فهو وإن اتحد على أصلنا فإنما يكون أمرا بسبب تعلقه بإيجاد الفعل، وهو من هذه الجهة لا يكون نهيا، بسبب تعلقه بترك الفعل، وهما بسبب التغاير في التعلق والمتعلق متغايران.

وإن فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمخلوق فهو وإن تعدد، فالأمر منه أيضا إنما هو الطلب المتعلق بتركه وهما غيران.

فإن قيل: لو كان الأمر بالفعل مستلزما للنهي عن أضداده لكان الأمر بالعبادة مستلزما للنهي عن جميع المباحات المضادة لها، ويلزم من ذلك أن تكون حراما إن كان النهي نهي تحريم أو مكروهة إن كان النهي نهي تنزيه.

وخرج المباح عن كونه مباحا، كما ذهب إليه الكعبي من المعتزلة، بل ويلزم منه أن يكون ما عدا العبادة المأمور بها من العبادات المضادة لها منهيا عنها ومحرمة أو مكروهة وهو محال.

كيف وإن الآمر بالفعل قد يكون غافلا عن أضداده، والغافل عن الشيء لا يكون ناهيا عنه: لأن النهي عن الشيء يستدعي العلم به، والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال.

سلمنا أنه مستلزم للنهي عن أضداده، لكن يمتنع أن يكون النهي عن الأضداد غير الأمر، بل يجب أن يكون هو هو بعينه، كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قوليه.

ومأخذه أنه إذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الأمر بالفعل النهي عن أضداده، فذلك النهي إن كان هو غير الأمر، فإما أن يكون ضدا له أو مثلا أو خلافا. لا جائز أن يقال بالمضادة، وإلا لما اجتمعا، وقد اجتمعا.

ولا جائز أن يكون مثلا لأن المتماثلات أضداد على ما عرف في الكلاميات.

ولا جائز أن يكون خلافا، وإلا جاز وجود أحدهما دون الآخر، كما في العلم والإرادة ونحوهما، ولجاز أن يوجد أحدهما مع ضد الآخر، كما يوجد العلم بالشيء مع الكراهة المضادة لإرادته، ويلزم من ذلك أنه إذا أمر بالحركة المضادة للسكون إذا كان النهي عن السكون مخالفا للأمر بالحركة أن يجتمع الأمر بالحركة والأمر بالسكون المضاد المنهي عنه، وفيه الأمر بالضدين معا، وهو ممتنع على ما وقع به الفرض، وإذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد.

وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون، وشغل الجوهر بحيز هو عين تفريغه لغيره وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب، فطلب أحدهما بعينه طلب الآخر لاتحاد المطلوب.

والجواب: عن السؤال الأول أنا لا نمنع من كون المباحات بل الواجبات المضادة المأمور بها منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل المأمور به، لا في ذاتها كما نقول في فعل الصلاة في الدار المغصوبة، فإنه في ذاته غير منهي عنه، وإن كان منهيا عنه من جهة ما يتعلق به من شغل ملك الغير، كما سبق ذكره.

ولا التفات إلى ما يهول به من خروج المباحات عن كونها مباحة، فإن ذلك إنما يلزم أن لو قيل بكونها منهيا عنها في ذواتها.

وأما إذا قيل بكونها منهيا مانعة من فعل المأمور به فلا.

قولهم: إنه قد يأمر بالفعل من هو غافل عن أضداده، قلنا: لا نسلم أن الآمر بالشيء عند كونه آمرا به يتصور أن يكون غافلا عن طلب ترك ما يمنع من فعل المأمور به من جهة الجملة، وإن كان غافلا عن تفصيله.

ونحن إنما نريد بقولنا إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الأضداد من جهة الجملة لا من جهة التفصيل، قولهم: إنه يمتنع أن يكون النهي عن الأضداد غير الأمر، قلنا: دليله ما سبق.

وما ذكره القاضي أبو بكر من الدليل، فالمختار منه إنما هو قسم التخالف، ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر لجواز أن يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة كما في المتضايفات وكل متلازمين من الطرفين وبه يمتنع الجمع بين وجود أحدهما، وضد الآخر ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي، وإذا بطل ما ذكره من دليل الاتحاد بطل ما هو مبني عليه». (١)

ثانيا: مسألة: الأمران المتعاقبان إما أن لا يكون الثاني معطوفا على الأول أو يكون معطوفا، فإن كان الأول فإما أن يختلف المأمور به أو يتماثل، فإن اختلف فلا خلاف في اقتضاء المأمورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف، وسواء أمكن الجمع بينهما كالصلاة مع الصوم أم لا يمكن الجمع كالصلاة في مكانين أو الصلاة مع أداء الزكاة، وإن تماثل فإما أن يكون المأمور به قابلا للتكرار أو لا يكون قابلا له، فإن لم يكن قابلا له كقوله: «صم يوم الجمعة، صم يوم الجمعة» فإنه للتأكيد المحض، وإن كان قابلا للتكرار فإن كانت العادة مما تمنع من تكرره كقول السيد لعبده: «اسقني ماء اسقني ماء» أو كان الثاني منهما معرفا كقوله: «أعط زيدا درهما أعط زيدا الدرهم» فلا خلاف أيضا في كون الثاني مؤكدا للأول.

وإنما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار والثاني غير معرف كقوله: «صل ركعتين» «صل ركعتين».

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ١٧٠، ١٧٥.

فقال القاضي عبد الجبار: إن الثاني يفيد غير ما أفاده الأول، ويلزم الإتيان بأربع ركعات مصيرا منه إلى أن الأمر الثاني لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين، فكذلك إذا تقدمه أمر آخر لأن الاقتضاء لا يختلف.

وخالفه أبو الحسين البصري بالذهاب إلى الوقف والتردد بين حمل الأمر الثاني على الوجوب أو التوكيد للأول، والأظهر أنه إذا لم تكن العادة مانعة من التكرار؛ ولا الثاني معرف أن مقتضى الثاني غير مقتضى الأول.

وسواء قلنا إن مقتضى الأمر الوجوب أم الندب أم هو موقوف بين الوجوب والندب كما سبق، لأنه لو كان مقتضيا عين ما اقتضاه الأول كانت فائدته التأكيد، ولو كان مقتضيا غير ما اقتضاه الأول لكانت فائدته التأسيس، والتأسيس أصل، والتأكيد فرع، وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى.

فإن قيل إلا أنه يلزم منه تكثير مخالفة النفي الأصل، ودليل براءة الذمة من القدر الزائد، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، فهو معارض بما يلزم من التأكيد من مخالفة ظاهر الأمر، فإنه إما أن يكون ظاهرا في الوجوب أو الندب، أو هو متردد بينهما على وجه لا خروج له عنهما على اختلاف المذاهب، وحمله على التأكيد خلاف ما هو الظاهر من الأمر.

وإذا تعارض الترجيحان سلم لنا ما ذكرناه أولا.

كيف وإنه يحتمل أن يكون للوجوب في نفس الأمر، وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب وتحصيل مقصود التأكيد، ولا يخفى أن تفويت مقصود التأكيد وتحصيل مقصود الواجب أولى.

وأما إن كان الأمر الثاني معطوفا على الأول، فإن كان المأمور به مختلفا فلا نزاع أيضا في اقتضائهما للمأمورين أمكن الجمع بينهما أو لم يمكن.

وإن تماثلا فالمأمور به إن لم يقبل التكرار فالأمر الثاني للتأكيد من غير خلاف، كقوله: «صم يوم الجمعة وصم يوم الجمعة»، وإن كان قابلا للتكرار فإن لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرف فالحكم على ما تقدم فيما إذا لم يكن حرف عطف، ويزيد ترجيح آخر وهو موافقة الظاهر من حروف العطف، وذلك كقوله: «صل ركعتين وصل ركعتين».

وأما إن كانت العادة تمنع من التكرار أو كان الثاني معرفا كقوله: «اسقني ماء واسقني ماء» وكقوله: «صل ركعتين وصل ركعتين» فقد تعارض الظاهر من حروف العطف مع اللام المعرف، أو مع منع العادة من التكرار، ويبقى الأمر على ما ذكرنا فيما إذا لم يكن حرف عطف، ولا ثم تعريف ولا عادة مانعة من التكرار. وقد عرف ما فيه.

وأما إن اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف كقوله: «اسقني ماء واسقني الماء» فالظاهر الوقف لأن حرف العطف مع ما ذكرناه من الترجيح السابق الموجب لحمل الأمر الثاني على التأسيس واقع في مقابلة العادة المانعة من التكرار ولام التعريف، ولا يبعد ترجيح أحد الأمرين بما يقترن به من ترجيحات أخر».[1]

وبهذا انتهى الكلام على هذه المسائل المندرجة تحت جنس الأمر. فلننتقل إلى إيراد بيان النهي ومسائله، فنقول:

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ١٨٤، ١٨٦.

(القول في صيغة النهي)

أي هذا الذي سنسوقه من الكلام هنا هو (القول) الأصولي المحتاج إليه (في) بيان (صيغة النهي) وبيان جملة من مسائله.

هذا هو الموضوع المعقود له هذا القول على وجه الجملة، وإذا تقرر تصور هذا الموضوع على هذا الوجه فلنصر الآن إلى إيراد البيان التفصيلي لذلك وما يتعلق به قائلين وبالله التوفيق:

(اعلم أن) الأمر والنهي يشتركان في مسائل كثيرة، والخلف بينها إنما يكون في موضوعها فهو إما أن يكون هو الأمر، وإما أن يكون هو النهي أما صورها وطريقة بنائها، وبناء الحكم فيها فإنها واحدة، وبذلك فإن (ما ذكرناه) من أحوال (مسائل الأمر) وأحكامها، والمباحث الموردة فيها قد (تتضح به أحكام النواهي) وما يحتاج إليه من المادة المعرفية في بناءها، وما يصحب ذلك من الأسئلة وما يساق من الأجوبة عنها وإنما قلنا إن هذا الذي ذكرناه من مسائل النهي وما يتعلق بها تتضح بها هذه الأحكام وتعرف، كما يتضح بها ما يتعلق بها من مسالك النظر والمعرفة المحتاج إليها في ذلك (إذ لكل مسألة) من المسائل الموردة في الأمر والتي يشترك فيها مع النهي (وزان) ونظير (من) مسائل (النهي) ويكون ذلك (على العكس) من حيث المعنى، فمسائل الأمر يبحث فيها عن -الايجاب والندب والجواز- ومسائل النهي يبحث فيها عن التحريم والكراهة، فالأمر للثبوت والجواز والنهي للنفي والمنع.

(و)بناء على إمكان الاستغناء بما ذكر من مسائل الأمر عن ذكر هذه المسائل التي تماثلها في النهي (ف)إنه يصار إلى الاكتفاء بما ذكر في مسائل الأمر تلك عن ذكر مسائل النهي هذه إذ (لا حاجة إلى التكرار) لمسائل النهي هذه ما

دامت قد تفهم مما ذكر من مسائل الأمر تلك. (لكنا نتعرض) بالذكر والبيان (لمسائل) في هذا الموضوع -النهي- ولما يتعلق بها من بحوث وتناقشات وأسئلة وأجوبة عنها، وإنما نتعرض لذكر هذه المسائل وما يتعلق بها، لأنها لم تكن من جنس ما يفهم حكمه ومتضمنة من تلك المسائل المذكورة في باب الأمر، وعليه فإنه (لا بد من إفرادها بالكلام) والبيان.

ولكن قبل إيراد هذه المسائل يحسن تتميما للفائدة إيراد هذه المسائل التي يشترك فيها الأمر والنهي، وإن كان ذلك على وجه الجملة والايجاز، وبناء على ذلك نقول:

من المسائل التي توصف بهذا الاشتراك:

أولا: حد النهي بين الأشاعرة والمعتزلة.

ثانيا: مسألة صيغة النهي هل له صيغة تخصه وتدل عليه؟

ثالثا: هل النهي يقتضي التحريم أو الكراهة؟

رابعا: النهي عن الشيء على التعيين هل هو أمر بأضداده؟

خامسا: ورو صيغة النهي بعد الأمر.

سادسا: النهيان المتعاقبان.

ثامنا: هل النهي عن الشيء نهي عن وسيلته؟

وإذ قد تم إنجاز بيان هذه المسائل. فلنذكر الآن هذه المسائل التي وجب تخصيصها بالذكر لما ذكر وهي ثلاث مسائل فلنوردها على الولاء قائلين في ذلك:

المسألة الأولى

(مسألة) النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه؟

والذي تقرر في ذلك هو أن الأصوليين (اختلفوا في) هذه المسألة وهي (أن النهي) يقتضي الفساد، وعليه فهل (النهي عن البيع والنكاح والتصرفات) والعقود (المفيدة للأحكام) ومنها الإجارة والكراء وغيرهما (هل يقتضي فسادها) ويفيده أو لا؟

(فذهب الجماهير) من الفقهاء من المالكية والشافعية والحنفية والحنابلة وجميع أهل الظاهر وجماعة من المتكلمين وابن فورك والقاضي أبي محمد والد إمام الحرمين، والشيخ الشيرازي والباجي، وصححه ابن الحاجب.

ثم إن أرباب هذا المذهب اختلفوا في عين النهي الذي يقتضي الفساد، هل هو مطلق النهي أي سواء ورد في العبادات أو المعاملات أو هو ما ورد في أحدهما فقط؟ في ذلك أراء، منها:

أ- رأي من قال إن النهي يقتضي الفساد مطلقا سواء ورد في العبادات أو في المعاملات سواء كان -أي النهي- لعين المنهي عنه أو لوصفه. وهذا مذهب أحمد في المشهور عنه.

ب- رأي من فرق بين أن يكون النهي لحق الله -تعالى- وأن يكون لحق الآدمي. وهذا المذهب ينسب للمالكية قال الشريف التلمساني: «وتحقيق المذهب أن النهي عن الشيء إن كان لحق الله -تعالى- فإنه يفسد المنهي وإن كان لحق العبد فلا لحق العبد فلا يفسد المنهي عنه، ألا ترى أن النبي ﷺ نهى عن التصرية، فقال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها فهو بخير النظرين، إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعا من تمر»، فلم يحكم ﷺ بفسخ البيع،

ولو كان مفسوخًا لم يجعل للمشتري خيارًا في الإمساك، فلما جعل له الخيار في الإمساك دل على أنه لم يفسخه، وذلك لأن الحق فيه للعبد إلا لله تعالى.

وإن كان النهي فيه لحق الله تعالى فإنه فاسد، ولذلك قلنا: إن البيع وقت النداء للجمعة يفسخ، لأنه منهى عنه لحق الله تعالى، وهذا هو وجه تفرقة أكثر الرواة بين ما يفسخ من النكاح المنهي عنه بطلاق، وما يفسخ بغير طلاق، فإنهم قالوا: كل نكاح كان للزوج أو للزوجة أو للولي إمضاؤه وفسخه فإنه يفسخ بطلاق، لأن النهي فيه ليس إلا لحق من له الخيار فالنكاح في نفسه منعقد ليس بفاسد.

وأما كل نكاح لا خيار فيه لأحد الثلاثة، بل يجب فسخه على كل حال فإنه يفسخ بغير طلاق، لأن الفسخ فيه ليس لحق أحد منهم، ولو كان لحق أحد منهم لسقط الفسخ بإسقاطه حقه، فلما لم يسقط الفسخ بإسقاط أحدهم علمنا أن الحق فيه لله تعالى فكان فاسدًا غير منعقد، فلا يحتاج في فسخه إلى طلاق، لأن الطلاق إنما هو حل العقد، فحيث لا عقد فلا حل، فهذه قاعدة المذهب، وما خرج عن هذا فإنما هو لدليل منفصل».(١)

وهذا الذي ذكره الشريف هنا نقله عن المازري ونص قوله في ذلك كما نقله عنه الزركشي هو: التفصيل بين ما النهي عنه لحق الخلق فلا يدل على الفساد وإلا دل ما اتصل بهذا إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ لأن النهي عنه لحق الخلق، وتزول المعصية بإسقاط المالك حقه بخلاف ما هو حق لله فلا يسقط بإذن أحد ولا إسقاطه. واحتج بأن التصرية تدليس حرام بالإجماع، والنهي عنه عائد للمخلوق، ولم يبطل الشارع البيع المقترن به، بل أثبت الخيار للمشتري، ولم يقتض النهي فساد العقد لما فيه من حق الخلق، وهذا القول غريب جدا، ومقتضاه أن النهي في العبادات يقتضي الفساد مطلقا؛ لأن جميع

(١) مفتاح الوصول / ٥٢-٢٣.

مناهيها لحق الله -تعالى-، والتفصيل إنما هو في غيرها، ويرد عليه صور كثيرة مما قيل فيها بالفساد، والنهي فيها لحق الخلق، كالبيع المقترن بالشرط الفاسد والأجل المجهول خصوصا عند المالكية في البيع على بيع أخيه، ولا يجيء ما ذكره إلا في صور قليلة، والبيع وقت النداء، فإنه فاسد على المشهور عندهم، والنهي فيه لحق الله.[1]

وهذا مذهب القفال الكبير وأبي الحسن الكرخي، والإمام الأشعري وإمام الحرمين وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وجمهور المتكلمين والسِّمناني، وأبي بكر بن الجهم والقاضي عبد الوهاب. ونقل أن للشافعي كلاما يدل عليه.

(و) المذهب الثالث هو (ما ذهب إليه قوم) وهم الحنفية (إلى أنه) -الضمير للشأن- (إن كان) النهي (نهيا عنه) أي عن المنهي عنه (لعينه) وذاته (دل على الفساد) أي على فساد المنهي (وإن كان نهيا عنه (لغيره) كوصفه أو لأمر مجاور له (ف)إنه (لا) يدل على فساده.

وهذا قول الحنفية -كما تقدم ذكره- المشهور عندهم.

وتفصيل مذهبهم هذا أوردوه على هذه الصورة: «النهي يدل ويقتضي قبح المنهي عنه عند الشرع، وباعتبار هذا القبح المنهي عنه على قسمين:

أ- قبيح لعينه.

ب- قبيح لغيره.

أ) القبيح لعينه:

١ - **التعريف**: هو ما نهي عنه لوصف قبيح في نفسه وذاته.

---

(١) البحر المحيط للزركشي (٣/ ٣٨٨، ٣٨٩)

٢ - انقسامه: إلى نوعين:

(أ) قبيح لعينه وضعا.

(ب) قبيح لعينه شرعا.

أ- القبيح لعينه وضعا: (وهو الذي يسمى ب «القبيح لذاته» أيضا).

١ - التعريف: هو ما نهي عنه لقبحه وضعا أي عقلا بحيث إن العقل يقتضي قبحه.

٢ - المثال: الكفر والشرك، فإن كل منها قبيح وضعا لبنائه على كفران النعم وجحود نعمه، وهذا ما يقبحه العقل ويستقبحه.

ب- القبيح لعينه شرعا: (هو ما يسمى ب « القبيح لوصفه» أيضا).

١ - التعريف: هو ما ينهي عنه الشرع وإن لم يعقل قبحه.

٢ - صوره: وله صورتان:

أ- قبيح لعدم الأهلية.

ب- قبيح لعدم المحلية.

أ- قبيح لعدم الأهلية:

١ - التعريف: هو ما نهي عنه الشرع لعدم أهلية الفاعل له.

٢ - المثال: الصلاة بدون الطهارة، فإن عمل الصلاة عمل مرضي عقلا وشرعا، لأنه مبني على شكر المنعم وتعظيمه ولكن الشرع نهى عنها بهذه الحال وقبحها، لأن المحْدِث بدون إزالة حدثه ونجاسته لا يكون أهلا لأدائها.

ب- القبيح لعدم المحلية:

١ - التعريف: هو ما نهى عنه الشرع لعدم محلية الشيء للتصرف المقصود.

٢- **المثال**: بيع الميتة، فإنه ممنوع شرعا لعدم محليته للبيع، لأن الميتة ليس بمال، ويجب لصحة البيع وانعقاده أن يكون البيع مالا.

٣- **حكم القبيح لعينه**: حكم جميع أقسام القبيح لعينه أنه لا يجوز فعله لأحد وبحال، فهو داخل تحت الحرام، ولا ينسخ حرمته أبدا.

ب) القبيح لغيره:

١ - **التعريف**: هو ما نُهي عنه لأجل شيء يتعلق ويتصل به لا لوصف في ذاته.

٢- **الأقسام: وله أيضا قسمان:**

أ- قبيح لغيره باعتبار الوصف.

ب- قبيح لغيره باعتبار الجمع.

أ- **القبيح لغيره باعتبار الوصف**: (وهو المسمى عند البعض بـ «القبيح لخارج لازم»).

١ - **التعريف**: هو ما ينهي عنه لاختيار وصف غير مشروع معه.

٢- **حكمه**: أنه مشروع أصلا وغير مشروع وصفا.

أي يحكم عليه بالجواز نظرا إلى أصل الفعل وبعدم الجواز نظرا إلى الوصف المتصل به، ولذا يراعى الجانبان فيما يترتب على هذا القسم من الأحكام، فنظرا إلى جانب الجواز يعتد بمثل هذه الأعمال صحة وبمثل هذه العقود إفادة للملكية مع لزوم الإثم لمخالفة الشرع فيما خالفه فيه، ورعاية لجانب عدم الجواز حكمه أن تفسخ مثل هذه العقود وتترك مثل هذه الأعمال من العبادات بدون إثم وتبعة على الفاعل.

٣- الأمثلة:

أ: البيع بشرط لا يقتضيه العقد كشرط انتفاع البائع بالبيع بعد تمام البيع، يجب فسخه وإن لم يفسخه العاقدان يفيد الملك لهما في المبيع والثمن مع لزوم الإثم.

ب: صيام عيد الفطر وأيام التشريق، فإن الصوم عبادة مشروعة ووقته من طلوع الشمس إلى غروبها وهذه الأيام الخمسة أي أيام العيدين والتشريق أيام الضيافة من الله تعالى فهي أيام أكل وشرب وبعال لم يمنع الشرع فيها عن أحد هذه الثلاثة بوجه، فإذا صامها أحد لا يمكن له أن يوفي بمقتضاها ويستوفي في فوائدها، لأن الصوم يحيط بجميع أوقات هذه الأيام من الصباح إلى الغروب بحيث إنه لا يبقى منه جزء خال عن الصوم فيما بين طرفي كل يوم من هذه الأيام الخمسة، ولأجل ذلك يعد الوقت من وصف الصوم لعدم انفصاله عن وقته ولو بجزء يسير، فصيام هذه الأيام يستلزم مخالفة أمره تعالى في هذه الأيام بالإعراض عن ضيافته العامة وعن الانتفاع بما أذن فيه لجميع الناس، لأن الصوم يمنع المرء كل هذا.

والحاصل أن صيام هذه الأيام فيه جمع وصف غير مشروع مع عبادة مشروعة، فمن صامها فعليه أن يفطر ليخرج من المخالفة المذكورة، فإن أفطر وترك الصوم لا يلزمه القضاء ولا الإثم، وإن لم يفطر بل مضى في صومه يعد إثما كما يعتد بصومه هذا صحة حتى يخرج به عن عهدة النذر إن كان نذر لصوم هذه الأيام ثم صامها.

ب- القبيح لغيره لأجل الجمع: (وهو ما يسميه البعض بـ« القبيح لخارج غير لازم»).

١- التعريف: هو ما نهى عنه الشرع لأجل اجتماعه مع شيء.

٢- **الحكم**: يعتبره الشرع صحيحا وتترتب عليه الأحكام مع لزوم القباحة والإثم لأجل مخالفة الشرع.

٣- **الأمثلة**:

أ) البيع من الأذان الأول للجمعة إلى تمام الصلاة، فإنه منهي عنه لأجل اجتماعه مع الأذان الأول، لكن إذا باشره أحد يعتبر بجميع حقوقه فلا يلزم فسخه بل يلزم تسليم المبيع والثمن إلا أن العاقدين يلزمهما الإثم.

ب) الصلاة في أرض مغصوبة، فإن الصلاة أمرها ظاهر لكن المصلي بهذه الأرض يأثم مع إنها تسقط عن الذمة ويخرج هو عن عهدتها ولا يلزمه نقضها.

٣- **حكم قسمي القبيح لغيره**: قد تقدم حكم كل قسم في بيانه والمزيد عليه أن قبحهما والنهي عنهما بمرتبة الكراهة التحريمية إلا أنه يفرق بينهما بأن يحكم في الأول بالفساد مع الكراهة، وفي الثاني تلزم الكراهة فقط دون الفساد، ولذا يسمى الأول عند الفقهاء « بالفاسد « والثاني «المكروه».

أما أقسام القبيح لعينه فكلها توصف بالبطلان عندهم».[١]

(و) أما المذهب (المختار) عندنا في هذه المسألة فهو (أنه) أي النهي (لا يقتضي الفساد) في المعاملات - هكذا قيد مذهب المصنف هنا بالمعاملات، لأن هذا هو ما فرض فيه كلامه وخصه بالذكر هنا والتمثيل له ثم إن هذا هو ما نسب إليه وممن نسبه إليه صفي الدين الهندي. ونقله عنه الزركشي في (البحر)، ثم قال: (وهو كذلك في المستصفى لكن كلامه في ذيل المسألة يقتضي تفصيلا آخر سنذكره. وقد خالف ذلك أيضا في كتبه الفقهية، فقال في الوسيط «: عندنا أن مطلق النهي عن العقد يدل على فساده فإن العقد الصحيح هو المشروع،

(١) الموجز في أصول الفقه، ص: ٩٧ إلى ١٠١.

والمنهي عنه في عينه غير مشروع فلم يكن صحيحا إلا إذا ظهر تعلق النهي بأمر عن العقد اتفق مجاوزته العقد، كالنهي عن البيع وقت النداء. وقسم المناهي إلى ما لا يدل على الفساد، كالنجش والبيع على بيع أخيه وبيع الحاضر للبادي، وإلى ما لا يدل على الفساد إما لتطرق خلل إلى الأركان والشرائط أو لأنه لم يبق للنهي تعلق سوى العقد فحمل على الفساد، كبيع حبل الحبلة وبيع الحصاة وبيوع الغرر وأشباهها. ويجوز أن يؤول كلام المستصفى «على القسم الأول فلا يكون تناقضا».(١)

وهذا المذهب -النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات- هو مذهب الفخر الرازي وبعض اتباعه وأبي الحسين البصري وابن المحاملي والرصاص.

والذي قضى برجحان هذا المذهب وكونه المذهب المختار في هذه المسألة هو أنه لا تلازم بين النهي وفساد المنهي عنه، ولا مانع من الجمع بين النهي والحكم بصحة المنهي عنه، وإظهار ذلك على جلاء تام (وبيانه) هو (أنا) لا نعني بالفساد فقدان شرط من الشرائط اللازمة للصحة وإنما (نعني بالفساد تخلف الأحكام) الشرعية -كحل الانتفاع في البيع، وحل الاستمتاع في النكاح- (عنها) أي عن تلك العقود والتصرفات (وخروجها) أي خروج هذه العقود والتصرفات (عن كونها أسبابا) شرعية (للأحكام) التي تترتب عنها -أي عند وجودها- شرعا، (و) هذا - لا يقتضيه النهي ولا يدل عليه فإنه (لو صرح الشارع) بالنهي عن الفعل ثم إنه صرح بأنه لو فعل ذلك الفعل فإنه تترتب عليه ثمراته لم يمتنع ذلك ولم يتناقض، (و)هذا بين فإنه (لو قال) على سبيل المثال (حرمت عليك استيلاد) أي طلب الولد بوطئك لـ(جارية الابن)

---

(١) البحر المحيط / ٢/ ٤٤٤.

أي ابنك، واتيانها لتلد لك ولدا (ونهيتك عنه) أي عن هذا الاستيلاد (لعينه) وذاته (لكن إن فعلت)ـه (ملكت) هذه (الجارية) وصارت مالا لك بذلك، (و)مثل ذلك لو قال لك: (نهيتك عن) إيقاع (الطلاق في) حال (الحيض) أي حيض زوجتك (لعينه) وذاته (لكن إن فعلت) ذلك أي طلقتها في هذا الحال (بانت زوجتك) منك، وأمضي عليك حكم الطلاق (ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب لكن إن فعلت) ذلك أي أزلت النجاسة بهذه الماء (طهر الثوب) فصحت العبادة به (ونهيتك عن ذبح شاة الغير) ممن لا يحل لك ماله (بسكين الغير) ممن يعد التصرف في ماله (من غير) صدور (إذن) منه لك في ذلك محرما (لكن إن فعلت ذلك) أي ذبحت هذه الشاة بهذا السكين (حلت) هذه (الذبيحة) فجاز التصرف فيها بالأكل ونحوه. فهذا الذي ذكر من مضامين هذه الأمثلة كلها منتظم ماض في مجرى الجواز العقلي (فشيء من هذا ليس يمتنع) شرعا (ولا يتناقض) عقلا، هذا هو معيار معرفة عدم التلازم وفقد الاقتضاء بين ما اشتبه جريان الترابط اللزومي فيه فالتبس حاله، فمتى عرض وجود التلازم بين شيئين فاختبرهما بهذا المعيار، وأت بضد تلك الشبهة ثم انظر في مضمونه هل هو متناقض) عقلا وممتنع وقوعا أم لا، فإن لم يعرض التناقض والامتناع في ذلك فاعلم أن اعتقاد هذا التلازم والاشتراك في الوجود أمر وهمي.

وهذا ما سير عليه -كما ترى- في هذه الأمثلة فبان أنه لا تناقض في مضامينها ولا امتناع فعلم منه أنه لا تلازم شرعي أو عقلي بين النهي والفساد ومن المعلوم أن الجمع بين الشيء وبين نقيض أو ضد ما ادعي أنه يلازمه عقلا من غير تناقض وامتناع لا يجري إلا فيما لا تلازم لغوي أو شرعي أو عقلي بينهما وأنه لا تعارض في الجمع بين هذا الشيء ونقيض ذلك الشيء المدعي تلازمه معه كما في الجمع بين النهي والصحة فإنه كما تقدم ذكر ذلك قد يجمع بينهما

بلا تناقض ولا تعارض (بخلاف) الشيئين اللذين بينهما التعارض والتنافي الوجودي فإنه لا يمكن الجمع بينهما إذ لو جمع بينهما فإنه سيترتب عن ذلك التناقض العقلي والامتناع الوجودي، فتحصيلهما محال، وهذا يتصور في نحو (قوله) أي قول الشارع - مثلا- (حرمت عليك الطلاق وأمرتك به) فمقتضى قوله «حرمت عليك الطلاق» طلب الانكفاف عن هذا الفعل - الطلاق - طلبا جازما ومقتضى قوله «أمرتك به» طلب الفعل طلبا جازما -بناء على أن الأمر للوجوب- فالجمع بينهما محال، وهذا القول المدلول به على ذلك متناقض، وكذلك قوله له -مثلا- حرمت عليك الطلاق وجوزته لك (أو أبحته لك) فافعله (و) مثله (حرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن) أي ابنك وطلب الولد منها بوطئك لها (وأوجبته عليك) فيلزمك فعله والاتيان به (فإن ذلك) كله (متناقض) لما فيه من الأمر بالشيء وضده الوجودي، ولهذا (فإن ذلك) كله (متناقض) ممتنع فهو (لا يعقل لأن التحريم يضاد الايجاب) ولهذا يستحيل اجتماعهما في فعل واحد (و) أما المحرم فإنه لا يضاد جعله سببا شرعيا للملك ونصبه أمارة عليه، (و) بذلك فإن التحريم (لا يضاده كون الفعل (المحرم منصوبا) من جهة الشرع (علامة على حصول الملك والحل) ويتصور هذا في البيع المحرم ونحوه مما قد يترتب عنه الملك وحل الانتفاع. ويتصور في النكاح المنهي عنه في شأن حل الاستمتاع إن ترتب عنه ذلك (و)هكذا (سائر الأحكام) الأخرى التي تترتب عن التصرفات والعقود المنصوبة شرعا أسبابا لتلك الأحكام كحل التبرع، والصدقة وما جرى مجرى ذلك.

وإنما قلنا بهذا التفصيل والتفرقة فيما ذكر (إذ يتناقض) على سبيل المثال (أن يقول) الشارع -مثلا (حرمت الربا) عليك (وأبحته لك) في نفس الآن والحال (ولا يتناقض أن يقول) -مثلا- (حرمت الربا وجعلت) هذا (الفعل

الحرام) الذي هو الربا (في عينه) وحقيقة ذاته (سببا لحصول الملك في العوضين) لفاعلَيْ هذا الفعل المحرم.

(فإن) ترتب آثار السبب الشرعي عنه ليس مشروطا بحلية كونه مباحا، وبهذا (فإن شرط التحريم) الذي يلازمه شرعا هو (التعرض لعقاب الآخرة) والذم في هذه الدنيا (فقط دون تخلف الثمرات) عن السبب المتصف به (و) دون تخلف (الأحكام) التي تترتب (عنه) ويكون مفيدا لها شرعا.

(فإذا ثبت هذا) الذي ذكر وهو أن النهي لا يدل على الفساد، وأن السبب الشرعي لا يمنعه اتصافه بالتحريم من إفادته ثمراته وترتب آثاره الشرعية عليه (ف)ـإنه يزاد لهذا الأمر أنه لا دلالة للنهي على الفساد -فساد المنهي عنه- وإظهار ذلك يتحقق بطريق السبر والتقسيم وذلك بأن يقال إن (قوله) أي الشارع (لاتبع) ولا تشتر (ولا تطلق ولا تنكح) ونحو ذلك من صيغ النهي عن التصرفات والعقود المعينة (لو دل على تخلف الأحكام) عن هذه الأسباب وعدم ترتب آثارها عليها (وهو) -أي ما ذكر من هذا التخلف- (المراد بالفساد) كما سبق بيان ذلك أول هذه المسألة (ف) إنه (لا يخلوا إما أن يدل) على ذلك (من حيث اللغة) ومقتضاها (أو من حيث الشرع) وما يوجبه بقواعده وأدلته. هذا ما يمكن أن تحصل به دلالة ما ذكر من النهي على الفساد، إذ العقل ليس هذا الأمر من شؤونه. (و) الذي قد يعد من الأحكام القطعيات في هذا الشأن هو أنه (محال أن يدل) النهي على الفساد من حيث) مقتضى (اللغة) ومدلولها (لأن العرب) لا تقتصر في نهيها على المعاصي والأسباب المشروعة وإنما كانت تنهى عن كل شيء حسنا كان أو قبيحا، وبذلك فإنها (قد تنهى عن فعل (الطاعات وعن الأسباب المشروعة وتعتقد ذلك) النهي (نهيا حقيقيا دالا على أن المنهي) عنه (ينبغي أن لا يوجد) وأن لا يحصل

وجوده في الخارج، ومقتضى هذا أن النهي لا تأثير له فهو لا يدل على الفساد وبهذا فإن الأسباب المشروعة تبقى مشروعة سواء نهي عنها أو لا فاللغة لا علاقة لها بذلك، فالنهي فيها لم يوضع إلا ليطلب به الترك فقط (و) أما (الأحكام) التي تترتب على الأسباب الشرعية فإنها) أحكام (شرعية) لا لغوية فلا علاقة للغة بها، لا من جهة إثباتها ولا من جهة نفيها، فاثباتها ونفيها من الشؤون الشرعية لا غير، وبذلك فإن هذه الأحكام (لا يناسبها اللفظ) أي لا يناسب إفادتها والدلالة عليها ولا نفيها (من حيث وضع اللغة) فإنه قد ينهى عن السبب الشرعي المفيد لثمرته وآثاره من غير أي تأثير لذلك النهي في ذلك السبب، بل يبقى على حاله (إذ يعقل) ويتصور (أن يقول العربي) لغيره (هذا العقد) التام الشروط الخالي من أي خلل يؤثر في صحته و(الذي يفيد الملك) ويحل الانتفاع (و) تترتب عنه جميع (الأحكام) التي يفيدها ويثمرها (إياك أن تفعله وتقدم عليه) أي على عقده) فإني أحذرك منه، وأنهاك عنه، ثم إذا فعله هذا المنهي صح وترتبت عليه جميع ثمراته وبهذا تبين لك أن النهي لا يدل على الفساد لغة، فنهي هذا العربي عن هذا العقد لا تأثير له، فلو أقدم عليه هذا الذي نهي عنه وأتى به لكان صحيحا مفيدا لجميع ثمراته ولكل أحكامه قطعا، وهذا يقضي بأنه لو كان النهي لغة يفيد الفساد ما صح هذا العقد بل يصير باطلا فاسدا بهذا النهي، والمفروض المحقق خلاف ذلك. هذا ما يتعلق بجهة اللغة في هذا الشأن.

(و)هذا الذي تقرر في جهة اللغة في ذلك هو ما عليه الأمر في الجهة الشرعية أيضا فإنه (لو صرح به) أي بهذا النهي (الشارع أيضا لكان منتظما) لا تناقض فيه بين النهي والصحة (مفهوما) لا تعارض فيه بين ما تركب منه معناه ومضمونه، ما دام لم ينتقل معناه اللغوي إلى معنى شرعي لأن الشارع إنما يتكلم بلسان عربي مبين، وبذلك فإن نهيه نهي عربي في أصله، فلا بد أن

يكون ذلك المعنى العربي هو معناه بلا فرق وقد يكون هذا موجب عدم حمل الصحابة أخبارا ورد فيها النهي على اقتضاء النهي الفساد فيها، ومنها ما ورد من النهي عن بيع حاضر لباد وتلقي الركبان وغير ذلك.

هذا من حيث اللغة ومقتضاها بوضعها، (أما من حيث) ما قد يكون في ذلك من جهة (الشرع) فإنه من المعلوم أن الشارع قد يقضي بما يشاء ويحكم ما يريد، وبذلك فإنه قد يجعل لفظ النهي دالا على الفساد، وينقله إلى معناه الشرعي كما في الألفاظ المنقولة شرعا فيصير ذلك حكما شرعيا، واستعمالا لهذا اللفظ في غير ما وضع، وبناء عليه (ف) إنه (لو قام دليل شرعي على أن النهي) في اللغة الشرعية (للافساد) والابطال (ونقل ذلك) وهو كون النهي يقتضي الفساد (عن النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ صريحا) فيه قوله بحيث يكون دالا صراحة على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه وبطلانه على الدوام (لكان ذلك من جهة) صاحب (الشرع تصرفا في اللغة بالتغيير) ونقلها إلى معنى شرعي جديد، أو زيادة معنى جديد على معناها الأصلي. وهذا التصرف الشرعي في اللغة معهود، كما هو الحال في الحقائق الشرعية.

هذا وجه هذا العمل الشرعي إن ورد في هذا اللفظ -لفظ النهي-.

نعم هذا الوجه ليس بلازم وروده في ذلك وحصوله، إذ قد يكون هكذا (أو) غيره كأن جعل ذلك من خطاب الوضع ف(كان)ـت (صيغة النهي) شيئا موضوعا (من جهته) أي من جهة الشارع موضوعا و(منصوبا (علامة على) حصول (الفساد) ووجوده بحيث يكون النهي والفساد متلازمين، فيكون كل منهي عنه فاسدا باطلا (و) لو ثبت وجود هذا وتحقق حصوله فإنه (يجب المصير إلى العمل به وقبول ذلك) كما ورد فإن الأحكام الشرعية إنما تثبت بالنقل، وهذا أمر لا نزاع فيه (ولكن) الأمر المعتبر و(الشأن) الذي عليه المدار

في ذلك معينا هو (في) حصول (اثبات هذه الحجة) الدالة على ثبوت هذا التصرف الشرعي (و)في (نقلها) على وجه ثابت وصحيح.

هذا ما يدل على أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه من التصرفات والعقود وهذا ما تمسك به أرباب هذا المذهب - النهي لا يقتضي الفساد- فيما ذكر.

وأما مخالفوهم في هذه المسألة وهو القائلون بأن النهي يقتضي الفساد مطلقا فإن (شبههم الشرعية) التي تمسكوا بها حججا على رأيهم هذا (أربع) شبه.

(الشبهة الأولى) منها هي (قولهم إن المنهي عنه) سواء كان عقدا أو غيره فعل (قبيح لعينه) لأنه منهي عنه لذاته (و)هو كذلك (معصية) وإذا كان كذلك (فكيف يكون مشروعا) تترتب عنه الثمرات الشرعية والأحكام الشرعية.

هذه هي صورة هذه الشبهة، وهي باطلة، فإن طلب منا وجه بطلانها (قلنا) في إيراد بيان ذلك وسوقه (إن أردتم بالمشروع كونه مأمورا به أو مباحا أو مندوبا ف) إن ذلك أمر (محال) عقلا وشرعا (ولسنا نقول به) أي بهذا الكون إذ يستحيل اجتماع النهي الشرعي مع هذه الأحكام.

(وإن عنيتم به كونه) أي كون المنهي عنه (منصوبا) وموضوعا شرعا (علامة لـ)ـحصول (الملك) وثبوته (أو) حصول (الحل) أي حل الانتفاع أو الاستمتاع (أو) حصول (لحكم من الأحكام) الشرعية كجواز التصدق والتبرك والتصرف بالبيع ونحوه (ف) إن (فيه) أي في هذا المعنى المشروع (وقع النزاع) والاختلاف بيننا وبينكم، فنحن نرى جواز جعل المنهي عنه مشروعا بهذا، وأنتم ترون استحالة ذلك، (و)في هذا الشأن نسألكم (لم ادعيتم) امتناع هذا الأمر -جعل المنهي عنه علامة على ما ذكر- و(استحالته) وما هو مستندكم

في ذلك (ولم يحرم) -على سبيل المثال (الاستيلاد) لجارية الابن وهو طلب الولد بوطئها ثم إنه بعد وقوعه يوضع شرعا (وينصب سببا لملك) تلك (الجارية) وبذلك تصير مملوكة لهذا المستولد لها (و) كذلك لم يستحيل أن (يحرم الطلاق) في حال الحيض (و) لكنه إذا وقع فيه (ينصب سببا للفراق) بين الزوج والزوجة، فيمضي على ذلك المطلّق حكم ذلك الطلاق ويجري عليه. فكل هذا لا يستحيل عقلا ولا يمتنع شرعا (بل لا يستحيل أن ينهى) شرعا (عن) إيقاع (الصلاة في الدار المغصوبة) مثلا (و) مع ذلك فإنها إذا وقعت فيها قد (تنصب سببا لبراءة الذمة) مما قام بها من وجوب هذه الصلاة (وسقوط الفرض) عندها وبذلك يجزئ فعلها ويقضى عليها بالصحة.

هذه هي صورة هذه الشبهة الأولى والجواب عنها.

(الشبهة الثانية) هي (قولهم إن النهي) الشرعي مما يفيد فساد المنهي ومنع ترتب ثمراته عنه، وبذلك فـ(ـإن النهي من الشارع لا يرد في) المنهي عنه من التصرفات والعقود كـ(البيع والنكاح إلا لبيان خروجه) أي خروج ذلك المنهي عنه (عن كونه مملِّكا) بكسر اللام -بصيغة اسم الفاعل- أي سببا في حصول الملك (و) كونه (مشروعا) يجري عليه ما يجري على السبب الشرعي المأمور به أمر إباحة، فهذا الخروج مما يفيده النهي وعليه فإن العقد إذا أوتي به عن الوجه المنهي عنه لا تترتب عنه ثمراته الشرعية على الاطلاق.

هذه هي صورة هذه الشبهة، وبطلانها ظاهر فإن طلب منا بيان ذلك (قلنا) هذا استدلال بمحل النزاع، فإنه (في هذا) الذي ادعيتم قد (وقع النزاع) والخلاف بيننا وبينكم وفي شأن دعواكم هذه نسألكم قائلين: لقد ادعيتم أن النهي يفيد منع كون المنهي عنه مملكا ومشروعا (فما) هي الحجة على ذلك وما (الدليل عليه؟) فإن قلتم إن هذا مأخوذ من استقراء النواهي الشرعية الواردة

في المعاملات والعقود وبذلك أدركتم هذا الأمر، فإن ذلك لا يصح (و)هذا بين فـ(ـكم من بيع) كالبيع وقت النداء يوم الجمعة (ونكاح) الشغار (نهي عنه و) مع ذلك (بقي سببا) شرعيا (للإفادة) المذكورة وهي إفادة التمليك وترتب الثمرات الشرعية عليه (فما هذا التحكم) الذي سرتم إليه في قولكم هذا حيث حكمتم بمنع ما ذكر وهو لا دليل عليه، ولا حجة ولا برهان.

هذه هي حالة هذه الشبهة والجواب عنها.

(الشبهة الثالثة) هي احتجاجهم على رأيهم هذا بـ(قوله ﷺ: (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد) رواه البخاري ومسلم ولفظ مسلم (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) -وروي بألفاظ أخرى مختلفة. ووجه الاستدلال بهذا الحديث على هذا الأمر -النهي يقتضي الفساد- هو أن المردود هو ما ليس بصحيح ولا مقبول ولا يخفى أن المنهي عنه ليس بمأمور به ولا هو من الدين فكان لذلك مردودا، ولو كان مجزئا قد ثبتت أحكامه لما كان مردودا.

هذا هو مضمون هذه الشبهة، وهو غير مفيد ما استدل به عليه، فإن تمسك به متمسك (قلنا) له لا متمسك لك في ذلك فإن مدلول (ومعنى قوله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (فهو رد) أنه غير مثاب عليه (أي هو غير مقبول) إذ ليس (طاعة) لله تعالى (و) لا (قربة) يتقرب منه -سبحانه- بها (و) هذا المعنى لا نزاع في أن المنهي عنه يتصف به، فـ(لا شك أن) الفعل (المحرم) شرعا (لا يقع طاعة) لله تعالى ولا قربة. (أما أن لا يكون) هذا المنهي عنه (سببا للحكم) الشرعي الذي يترتب على نظيره غير المنهي عنه (فـ) إنه أمر (لا يقبل) بل قد يكون سببا له (فإن الاستيلاد) المذكور (والطلاق) في حال الحيض (وذبح شاة الغير) بدون إذنه) ليس أمرا شرعيا، وبذلك فإنه ينطلق عليه قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (ليس عليه أمرنا) لأنه ليس من الدين.

(ثم) مع ذلك (ليس برد أي مردود. وهذا يدل على أن المنهي عنه قد يكون سببا يفيد صحة الأحكام المترتبة عنه. ويعضد هذا ما ذكره الآمدي بقوله: (والجواب عن قوله ﷺ: (من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد) من ثلاثة أوجه:

الأول: لا نسلم أن الفعل المأتي به من حيث إنه سبب لترتب أحكامه عليه ليس من الدين حتى يكون مردودا.

الثاني: أنه أراد به الفاعل وتقديره: من أدخل في ديننا ما ليس منه، فالفاعل رد أي مردود ومعنى كونه مردودا أنه غير مثاب عليه ونحن نقول به.

فإن قيل: عود الضمير إلى الفعل أولى إذ هو أقرب مذكور.

قلنا: إلا أنه يلزم منه المعارضة بينه وبين ما ذكرناه من الدليل، ولا كذلك فيما إذا عاد إلى نفس الفاعل فكان عوده إلى الفاعل أولى.

الثالث: أنه وإن عاد إلى نفس الفعل المنهي عنه إلا أن معنى كونه ردا أنه مردود بمعنى أنه غير مقبول، وما لا يكون مقبولا هو الذي لا يكون مثابا عليه، ولا يلزم من مثاب غير مثاب عليه أن لا يكون سببا لترتب أحكامه الخاصة به عليه، وهو عين محل النزاع».(1)

وقال أبو الحسين: (إن الانسان إنما يكون مدخلا للفعل في الدين إذا اعتقد أنه من الدين ألا ترى أن الزاني وفاعل المباح لا يكون مدخلا للزنا والفعل المباح في الدين فليس يخلو إما أن يعنوا أن الفاعل لما نهي عنه مدخل للفعل في الدين أو مدخل لأحكامه في الدين فان أرادوا الأول لم يثبت لأن المصلي في الدار المغصوبة لا يعتقد أن ذلك في الدين وإنما يقول إنه يسقط به الفرض

---

(1) الاحكام ٢/ ٢٨٠-٢٨١.

وكذلك المطلق في حال الحيض لا يعتقد أن ذلك من الدين إذا اعتقد أن ذلك بدعة وإن أرادوا الوجه الثاني لم يسلم الخصم أن ذلك من الدين

فان قالوا فيجب إذا فعل ذلك الإنسان معتقدا بأنه من الدين أن يكون مردودا عليه فلا يثبت أحكامه قيل إنما يجب أن يكون ردا من الدين لا غير وإنما يكون كذلك إذا جعلناه بخلاف ما اعتقده ألا ترى أن من قال من رام الدخول إلى داري فهو مردود أفاد أنه مردود من الدار).[1]

هذا هو الجواب عن هذه الشبهة الثالثة.

(الشبهة الرابعة) هي (قولهم أجمع سلف) هذه (الأمة على الاستدلال بالمناهي) جمع منهي -بمعنى النهي- فما زال الصحابة يستدلون على فساد العقود بالنهي وبذلك (فهموا فساد) عقود (الربا) وبطلانها (من قوله تعالى ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ وكان ذلك منهم بالإجماع (و) على مقتضى ذلك وموجبه (احتج) عبد الله (ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا في فساد نكاح) النساء (المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ على وجه العموم والاستغراق سواء كن من مشركات العرب أو من أهل الكتاب حتى يومن).

هذا ما ذكره المصنف في شأن هذه الجزئية من النقل عن ابن عمر لهذا الحكم، والمعروف أن من منع نكاح المشركات مطلقا هو عمر، وقد ورد ذلك في بعض النسخ، وليس ابن عمر.

قال الطبري -والخبر عن ابن عباس-: «وقد نكح طلحة بن عبيد الله يهودية ونكح حذيفة بن اليمان نصرانية فغضب عمر حتى هم بأن يسطو عليهما. فقالا: نحن نطلق يا أمير المؤمنين، ولا تغضب، فقال: لئن حل طلاقهن لقد حل نكاحهن، ولكن أنتزعهن منكم صغرة قِماء» وهذا الأثر غريب.

(١) المعتمد / ١ / ٧٤ - ١٧٥.

نعم روي عن ابن عمر أيضا: أنه كره نكاح أهل الكتاب وتأول قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ -وقال البخاري: وقال ابن عمر: لا أعلم شركا أعظم من أن تقول ربها عيسى. وهذا ما يعنيه المصنف هنا.

(و) كما استدل ابن عمر بهذه الآية على ما ذكر ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر استدل المسلمون كلهم (في) فساد (نكاح المحارم) كالأم والأخت والبنت (ب) ما ورد في نكاحهن من (النهي) في قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم الاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم الآتي في حجوركم من نسائكم الآتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) وقوله -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب)- ومقتضى هذا وما في حكمه أن الاجماع منعقد على أن النهي يفيد الفساد ويقتضيه، قال أبو الحسين: (أن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا كانت إذا سمعت نهيا عن شيء قضت بفساده عند سماعها النهي فدل على أنها حكمت بالفساد لأجل النهي كما أنها لما حكمت بالأحكام عند خبر الواحد والقياس دل ذلك على أنها حكمت به لأجل خبر الواحد والقياس من ذلك حكمها بفساد بيع درهم بدرهمين ونكاح المحرم والشغار والمتعة والربا).(١)

هذا هو متضمن هذه الشبهة، وهو لا حجة فيه على ما استدل به عليه فإن طلب منا بيان ذلك (قلنا) إن (هذا) الاستدلال بالمناهي (يصح) صدوره ووقوعه (من بعض الأمة أما) صدوره ووقوعه (من جميع الأمة ف) إنه (لا يصح) وبذلك فإن هذا ليس أمرا مجمعا عليه وإنما هو قول لبعض الصحابة (ولا حجة في قول البعض) من هذه الأمة سواء كان ذلك البعض منهم أو من غيرهم.

---

(١) المعتمد/ ١/ ١٧٧.

(نعم يمكن التمسك به) أي بالنهي دليلا وحجة (في) إثبات (التحريم) تحريم المنهي عنه (والمنع) له فيتقى لذلك ويجتنب، ويقضى بترتب الإثم والعصيان على إتيانه (أما) التمسك به (في) القول بأنه يفيد (الإفساد) ويبطل المنهي عنه (ف) إنه (لا يصح) ولا يمكن لعدم دلالته عليه. وجريان الخلاف بين الصحابة في شأن حملهم النهي على الفساد وعدم طردهم العمل به في ذلك يقضي بأنه غير دال عليه. قال أبو الحسين البصري (أنهم -يعني الصحابة- لما حكموا بذلك فإنهم لم يحكموا بالفساد عند سماعهم أخبارا كثيرة في النهي كالنهي عن بيع حاضر لباد وتلقي الركبان وغير ذلك وليس لقائل أن يقول إنما لم يحكموا بالفساد لقرينة بأولى من أن نقول بل إنما حكموا بالفساد لقرينة فان قالوا لو حكموا بالفساد لقرينة لطلبها بعضهم من بعض ولاحتج بها بعضهم قيل لهم ولو كانوا إنما لم يحكموا بالفساد لأجل قرينة لاحتج بها بعضهم على بعض وأما فساد عقد الربا فيجوز أن يكون إنما عرفوه من قول الله سبحانه ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ ومن إيجابه الاقتصار على رأس المال لأنه لو كان العقد صحيحا لما ساغ ذلك).[1]

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الأولى.

(١) المعتمد / ١/ ١٧٧.

المسألة الثانية

(مسألة) كون النهي يدل على الصحة. وهذه المسألة مسألة قد تكون متممة للتي قبلها والمتقرر في هذه المسألة هو أن الذين قالوا: النهي يدل على الفساد لا كلام لهم في هذه المسألة لأنهم قد حسموا أمرهم في شأن هذا الموضوع، إذ قضوا بأن النهي يقتضي الفساد وأن القول بما سوى ذلك قول باطل.

وأما (الذين اتفقوا على أن النهي عن التصرفات) المعينة والعبادات المعينة (لا يدل على فسادها) فإنهم (اختلفوا في أنه هل يدل على الصحة) صحة المنهي؟

(فنقل أبو زيد) الدبُوسي في كتابه «تقويم الأدلة» (عن محمد بن الحسن) الشيباني صاحب أبي حنيفة (و)عن (أبي حنيفة) رَحِمَهُمَاٱللَّهُ تعالى أنهما قالا (أنه) أي النهي المطلق يدل على الصحة) أي صحة المنهي عنه، إذا كان ذلك المنهي عنه قد نهى عنه لوصفه كصوم النحر للإعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة، وإنما قضي بالصحة في ذلك لأن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده (و) بناء على ذلك وهو أن النهي المطلق يستدعي الصحة إذا كان المنهي عنه به قد نهي عنه لوصفه فـ(إنه يصح أن) (يستدل بالنهي) الوارد في الحديث النبوي (عن صوم يوم النحر على) صحة هذا الصوم و(انعقاده) إذا كان صيامه عن نذر (فإنه لو استحال انعقاده) وامتنعت صحته (لما نهى عنه فإن) الفعل (المحال) وقوعه ووجوده (لا ينهى عنه ولا يؤمر به) وإلا فإنه إن وقع سيكون لغوا لا معنى له، وبذلك فإنه (لا يقال للأعمى لا تبصر كما لا يقال له أبصر) وكما يصح الصوم المذكور يصح كذلك عند الحنفية على ما هو المشهور من مذهبهم بيع الدرهم بالدرهمين أيضا، (فزعموا) بذلك (أن النهي) الوارد (عن الربا) في القرآن والسنة (يدل

على انعقاده) أي انعقاد الربا وصحته وإن كان يفيد بالقبض الملك الخبيث، وهو الذي لا يحل الانتفاع بالمملوك به، وبذلك فإنه يجب فسخه.

هذا هو الرأي الحنفي في هذه المسألة، وهذا النقل الذي نقله المصنف عن الدبوسي نصه: «احتج محمد بن الحسن لتصور صوم يوم النحر مشروعاً بما روي أن النبي ﷺ نهى عن صوم يوم النحر وقال: «إنها أيام أكل وشرب» ويقال إنما نهانا عن فعل يتكون أو لا يتكون؟

فإن النهي عما لا يتكون لغو، فإنه لا يقال للأعمى لا تبصر ولا للآدمي لا تطر.

فلما نهى عن الصوم، والمراد به صوم شرعي فنفس الإمساك للحمية أو المرض غير حرام علم به أنه متصور منا شرعاً، ولأن الصوم اسم شرعي لعبادة خاصة كالحج فمطلقه ينصرف إلى حقيقته بتسمية الشرع دون اللغة لأن مطلق الاسم لحقيقته المتعارفة إلا بدليل، ولهذا لما قلنا: أن النهي طلب إعدام المنهي عنه من قبل العبد بامتناعه عن فعله، وإنما ينعدم بامتناعه إذا كان بحيث يتصور منه موجوداً بفعله بخلاف النسخ لأنه تبديل لما كان فكان تصرفاً من الله تعالى في المشروع بتبديل، وهذا تصرف في منع العبد عن الأداء، وكذلك الأمر تصرف في إيجاب الفعل فلا يرتفع بالنهي أصل الحكم، ولكن يرتفع ما لزمنا من الأداء بالأمر فيحرم فعله.

وإذا ثبت هذا علم أن المنهي عن فعله من المشروع مما لا ينعدم بالنهي فبقي مشروعاً لكن حرم الفعل الذي هو سبب لوجوده مؤدى»[1].

وقال البخاري في كشف الأسرار: «حاصل المسألة أن النهي المطلق عن الأفعال الشرعية يدل على بطلانها عند أكثر أصحاب الشافعي وهذا هو

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٥٦).

الظاهر من مذهبه وإليه ذهب بعض المتكلمين، وعند أصحابنا لا يدل على ذلك وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي كالغزالي وأبي بكر القفال الشاشي وهو قول عامة المتكلمين، وذهب بعضهم إلى أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات. ثم القائلون بأنه يدل على البطلان مطلقا -أي في العبادات والمعاملات جميعا- اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم يدل عليه شرعا لا لغة، والقائلون بأنه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا أيضا فذهب أصحابنا إلى أنه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنه لا يدل عليها»[1].

(وهذا) الرأي الحنفي رأي (فاسد) لا حجة فيما استدل به عليه ولا دلالة (لأنا) قد (بينا) في مجرى الحديث على اقتضاء الأمر الإجزاء في مسألة (هل الأمر يقتضي الاجزاء أو لا)؟ وحققنا (أن الأمر بمجرده لا يدل على الاجزاء والصحة) ومثلنا لذلك بالأمر بالمضي في الحج الفاسد، وإذا تقرر أن الأمر لا يدل على الاجزاء والصحة ولا يقتضي أيا منهما (فكيف يدل النهي عليه) أي على ما ذكر من الصحة، والأمر الذي هو الأجدر بذلك -الاقتضاء- لا يدل عليها ولا يقتضيها (بل الأمر والنهي) إنما يدلان على الاقتضاء والطلب أما الأمر فإنه (يدل على اقتضاء الفعل (و)أما النهي فإنه (يدل على اقتضاء الترك) وطلبه (فقط أو) يدل الأمر من حيث درجة الحكم (على الوجوب) أي وجوب المأمور به أو الندب (و)يدل النهي (على التحريم) والحظر أو الكراهة (فقط) هذا هو حد مدلول هذين الاقتضاءين ومفادهما (أما حصول الإجزاء) وثبوته (و)كذلك (الصحة أو نفيهما ف)ـإنه أمر (يحتاج) ثبوته (إلى دليل آخر) يدل عليه ويقتضيه.

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/ ٣٧٩).

(و)الاعتماد على دلالة اللفظ -الأمر أو النهي- في إفادة ذلك مسلك لا يصح فإن (اللفظ من حيث اللغة) ومقتضى وضعها (غير موضوع لهذه القضايا) والأحكام (الشرعية) هذا هو الحكم المقرر في هذه الجزئية من حيث اللغة.

(وأما من حيث الشرع) فإن العمدة فيما يثبت به وفيه من حكم هو النقل والأدلة السمعية (فلو قال الشارع (إذا نهيتكم عن أمر) فإنني (أردت به صحته لتلقيناه منه) بالقبول وقضينا به وعملنا بمقتضاه وموجبه (ولكنه لم يثبت ذلك) إذ لم ينقل فيه أحد عن الشارع قولا (صريحا) يدل عليه (لا بـ)ـطريق (التواتر ولا بنقل الآحاد) وبالجملة لم يرد في ذلك شيء منقول فيتمسك به. هذا من جهة النقل الذي العمدة في الشرعيات.

(و)أما من جهة بعد دلالة النهي عن اقتضاء الصحة وإفادتها فإنه يقضي به على قطع أنه (ليس من ضرورة المأمور) به نفسه (أن يكون صحيحا مجزئا (فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه ذلك) وهو الصحة. فالأمر أقرب دلالة ومناسبة لإفادة الصحة من النهي وهو لم يفدها فكيف يفيدها النهي؟ إن ذلك من أبعد الاحتمالات وأدناها من المحال.

وهكذا يتقرر أنه لم يثبت كون النهي يفيد الصحة لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع.

(فإذا لم يثبت ذلك) ولم يتقرر وجوده (شرعا و) لم يحصل له ثبوت (لغة وضرورة) تكون حاصلة له (بمقتضى اللفظ) و موجبه (ف) إن (المصير) إلى القول بهذا الثبوت والذهاب (إليه) كما عليه الحنفية ما هو إلا (تحكم) محض (بل) إن (الاستدلال به) أي بالنهي (على فساده) أي فساد المنهي عنه (أقرب) إلى مدلول النهي ومعناه وأنسب له (من الاستدلال به) أي بالنهي (على صحته) صحة المنهي عنه.

وكون النهي أقرب إلى إفادة فساد المنهي يدل عليه ويقضي به كون النهي يعتمد وجود المفسدة الخالصة أو الراجحة في المنهي عنه، فلو ثبت الملك والاذن في التصرف لكان ذلك تقريرا للمفسدة، والمفسدة لا ينبغي أن تقرر وإلا لما ورد النهي عنها. ثم إن النهي إذا دل على المفسدة لا يصير مجازا، فدل ذلك على أنه مناسب وضعه لذلك، أو أنه موضوع له حقيقة.

ومقتضى هذا كله أن النهي بعيد بعدا سحيقا عن إفادته الصحة، بل إن إفادته الفساد أقرب. كما تقدم ذكر ذلك.

(فإن قيل) إن (المحال لا ينهى عنه) لأن ذلك لغو، وعبث، إذ كيف يمكن النهي عن شيء لا يمكن وجوده، ثم ما فائدة ذلك، وقول الحكيم منزه عن اللغو والعبث، وبذلك فإن النهي لا يكون إلا عن شيء يمكن إيجاده وتحصيله ويتأتى ارتكابه، كالأمر تماما، والأمر والنهي كلاهما لا يطلب به إلا الممكن تحصيله وإيجاده على الصحيح، والنهي لا ينفصل عن الأمر في هذه الحيثية، وبذلك فإن النهي لا يطلب به المحال (لأن الأمر كما يقتضي) ويوجب (مأمورا) به (يمكن امتثاله) و الاتيان به (ف) إن (النهي) كذلك (يقتضي منهيا) عنه (يمكن ارتكابه) واقترافه (و) عليه (ف)إن (صوم يوم النحر إذا نهي عنه ينبغي أن يمكن ارتكابه) واقترافه (ويكون صوما) شرعيا، (فاسم الصوم) في اللغة الشرعية إنما هو (للصوم الشرعي) لأن الناطق بهذا اللفظ هو الشارع والأصل في لغته الكلام بالحقائق الشرعية، وبذلك فإن الصوم المنهي عنه في هذا الحديث معناه مصروف للصوم الشرعي (لا ل) مطلق (الإمساك فإنه صوم لغة لا شرعا و) من المعلوم أن (الأسامي) والألفاظ (الشرعية تحمل على موضوع الشرع) أي ما وضعت له شرعا، وقوله «موضوع الشرع» -فيه إضافة المسبب إلى السبب- أي ما وضعه الشرع من معنى لها (هذا هو الأصل) في

الكلام الشرعي؛ فالأصل في الألفاظ الشرعية حملها على الحقائق الشرعية، نعم هذا هو الأصل (ولا يلزم عليه) ما استعمله الشارع في معانيه اللغوية فخرج عن هذا الأصل بدليل اقتضى ذلك وأوجبه، ومنه (قوله) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (دعي الصلاة أيام أقرائك) رواه أبو داود، والنسائي، والدارقطني، من حديث فاطمة بنت أبي حبيش، والنسائي، من حديث عائشة نحوه.

ومنه أيضا قوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ فإن ذلك -لفظ الصلاة والنكاح- ونحوه لم يقصد به ما وضع له شرعا (لأنه) أي لأن النكاح في هذه الآية (حمل على النكاح) بالمعنى اللغوي، فإن المراد به على الصحيح هو نكاح آبائهم الفاسد المخالف لدين الله، وبذلك فإنه يصدق لفظ النكاح عليه لغة لا شرعا (و) كذلك لفظ (الصلاة) في هذا الحديث فإنه وارد (بالمعنى اللغوي) له وبذلك فهو (على) خلاف المعنى (الوضعي) له بالشرع، وقد تقرر له ذلك (بدليل دل عليه) واقتضاه وأوجبه، وهذا الدليل هو أن الصلاة في حال الحيض لا يمكن أن تكون صلاة شرعية، لأن وجود الحيض مانع من ذلك ورافع له.

(و) كذلك (لا يلزم عليه) أي على ما ذكر من أن الأصل في الألفاظ الشرعية الحمل على الحقائق الشرعية ما ورد من لفظ الصلاة في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بطهور») أي طهارة روى مثل هذا الحديث الترمذي[1] من حديث ابن عمر «لا تقبل صلاة إلا بطهور». وأصله في «صحيح مسلم»[2] بلفظ: «لا تقبل صلاة بغير طهور». وراه أبو داود والنسائي بلفظ: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور، ولا يقبل صدقة من غلول».[3]

(١) رقم: ١. (٢) رقم: ٢٢٤.

(٣) وأخرجه أبو داود (٥٩)، والنسائي ١/ ٨٧ - ٨٨ و٥/ ٥٦ - ٥٧ من طريق قتادة، بهذا الإسناد. وهو في "مسند أحمد" (٢٠٧٠٨)، و"صحيح ابن حبان" (١٧٠٥).

(و)كذلك أيضا لا يلزم ما ورد من لفظ النكاح في (قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (لا نكاح إلا بشهود) ونحو ذلك مما نفيت فيه الحقائق الشرعية (لأن ذلك نفي) لهذه العقود (وليس نهيا) عنها، وكلامنا إنما هو في النهي، لا في النفي.

(قلنا) جوابا عن هذا: نحن لا نسلم صحة هذا الأصل بل نقول (الأصل) هو (أن الاسم) يصرف (لموضوعه اللغوي) أي لما وضع له لغة، ويجري على وفق ذلك في حمله في سائر القول (إلا) في (ما صرفه عنه عرف الاستعمال) الحاصل في لغة (الشرع) المتقرر بها، فإذا صرف شرعا إلى ذلك المعنى الشرعي فإنه يصار إليه فيه (و)في هذا الشأن (قد) ثبت أن جملة من الألفاظ قد كساها العرف الشرعي كسوته فتحلت به فالشارع يستعملها في هذا المعنى العرفي وهكذا (ألفينا) ووجدنا (عرف الشارع) اللغوي الذي جرى عليه (في) شأن (الأوامر) والاقتضاءات، (أنه يستعمل) المأمور به كـ(ـالصوم) كما في قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته) و(النكاح) كما في قوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ (والبيع) كقوله – عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم) (و)كذلك (الصلاة) كقوله تعالى ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فكل هذه الألفاظ ونحوها إذا نطق بها الشارع مثبتة فإنها تصرف (لمعانيها الشرعية). وهذا- كما ذكرنا إنما هو في المأمورات.

و(أما في المنهيات فـ)ـإنه -بمقتضى رأينا وما ترجح عندنا- (لم يثبت هذا العرف) الشرعي فيها (المغير للوضع) اللغوي فيها (بدليل) ما ورد من المنهيات على لسان الشارع ومعانيها لغوية ومن ذلك قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: (دعي الصلاة أيام أقرائك) وقوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ وأمثال هذه المناهي التي ورد فيها طلب الترك (عما لا ينعقد أصلا) فوجوده عدم في ميزان الشرع (و)هكذا (لم) يحصل فيما ذكر من هذه الألفاظ

و (لم يثبت فيه (عرف استعمال الشرع) له في معان شرعية، وإذا تقرر لدينا ذلك (ف) إننا (نرجع إلى أصل الوضع) الوضع اللغوي ونحمل عليه ما هو من هذا الضرب من الألفاظ (و) بناء على ذلك (نقول) ونقرر أنه (إذا تعارض عرف الاستعمال) الشرعي (والوضع) اللغوي الأصلي فإنه يقدم الوضع اللغوي، ويقضى بالحمل عليه وبناء عليه (ف) إننا (نقول من صام يوم النحر) يوم عيد الأضحى (ف) إنه (قد ارتكب) فعل ما وقع عليه (النهي) عليه من ذلك وبذلك أتى بفعل منهي عنه (وإن لم ينعقد صومه) ويتحقق له الوجود الشرعي ومقتضى ذلك أن هذا الفعل - صوم يوم النحر - منهي عنه هو بعينه، وأن النهي متوجه إليه نفسه وذاته (و) في هذا إبقاء لهذا الحديث على ظاهره وبـ(هذا (يكون) هذا الحمل (أولى) من حمل الحنفية له على ما حملوه عليه (لأن مذهبهم) في هذه المسألة (يفضي إلى صرف النهي) ودفعه (عن ذات المنهي عنه إلى غيره) من وصف أو أمر مجاور له، وقد تقدم أنهم يقولون أن هذا الصوم منهي عنه لوصف عارض فيه وهو الاعراض عن ضيافة الله -تعالى- وهذا الصرف هو الذي يتأتى على وفق مقتضاه المصير إلى هذا القول الحنفي -هنا- وهو إفادة النهي الصحة، وبه فروا من استحالة إفادته ذلك مع كونه نهيا عن ذات الفعل وعينه (فإنه) أي إن ذلك الصوم (لو كان منهيا) عنه (في عينه (استحال) وامتنع (أن يكون عبادة منعقدة) لأن العبادة توقيفية فلا تكون إلا بأمر شرعي يقضي بفعلها والاتيان بها، والمنهي عنه نقيض المأمور به، فلا يتصور كونه عبادة على الاطلاق فإن سئل عما هو مورد النهي ومصبه باعتبار الأصل هل هو الذات -ذات المنهي عنه- أوغيرها، كوصفه أو مجاوره فالجواب هو أن (مطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه وذاته) حقيقة فإذا قيل لا تركع ولا تصم -مثلا- فإن المنهي عنه في ذلك هو الركوع الحقيقي، والصوم الحقيقي

وهكذا كل نهي فإن مسلطه ومورده هو حقيقة المنهي عنه وذاته (إلا أن يدل دليل) على خلاف ذلك كما في النهي عن الصلاة في الأماكن السبعة التي تقدم ذكرها والتي تقرر أن النهي فيها لم يكن عن عين الصلاة فيها، وإنما هو لأمور خارجة عن الصلاة مجاورة لها. فإن دل دليل على أن النهي غير مسلط على الذات فإنه يعمل بمقتضاه ويصار إلى ما يفيده من حكم، وإذا تقرر لديك أن الأصل في النهي هو أن يكون مسلطا على ذات المنهي عنه وعينه، وأن هذا هو الظاهر في مسألة صوم يوم النحر هذه (فلا معنى لترك) هذا (الظاهر من غير ضرورة) قضى دليل شرعي باعتبارها في حقه، فبها قد يصح ترك هذا الظاهر والمصير إلى خلافه الذي توجبه.

(فإن قيل) الأصل هو التسوية بين العبادات والمعاملات في مسألة النهي هذه (فإذا اخترتم أن النهي لا يدل على الصحة ولا على الفساد في أسباب المعاملات) -الإضافة هنا بيانية- يعني في المعاملات التي هي أسباب شرعية لحل الانتفاع والاستمتاع-كما تقدم بيان ذلك (فما قولكم في النهي) الشرعي إذا ورد في العبادات) كالنهي عن الصلاة النافلة بعد طلوع الفجر، وبعد صلاة العصر، ووقت استواء الشمس -عند من يرى ثبوت النهي في هذا- ونحو ذلك. وكالنهي عن الصلاة في مرابض الإبل، والمقبرة والطريق، والحمام وما ماثل ذلك مما ورد النهي عن الصلاة فيه وكالنهي عن الصوم يوم العيد، فهل ترون أن النهي في العبادات كالنهي في المعاملات؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: (قد بينا) عن قريب (أن النهي يضاد) من حيث مقتضاه ودلالته (كون) الفعل (المنهي عنه قربة) أي فعل يتقرب به إلى الله تعالى (وطاعة) له سبحانه (لأن الطاعة) من حيث تعلق الخطاب الشرعي بها (عبارة عما) من الأفعال (يوافق الأمر) الشرعي واقتضاءه (والأمر

والنهي) كما هو معلوم أمران (متضادان) فلا يتواردان على شيء واحد من جهة واحدة. وهذا أصل قضى به قانون استحالة اجتماع الضدين وعروضهما في معروض واحد في وقت واحد بدون أن يترافعا.

(فعلى) هذا وهو أن الأمر يضاد النهي وأن الطاعة لا تكون إلا في مأمور به يتقرر أن (صوم يوم النحر لا يكون منعقدا) حاصلا وجوده شرعا (إن أريد بانعقاده كونه طاعة) لله تعالى وقربة يتقرب بها إليه (وامتثالا) للأمر الإلهي الوارد في الصوم (لأنـ)ـه فعل منهي عنه و(النهي) كما هو معلوم (يضاده) أي يضاد ما ذكر وهو كونه قربة وطاعة وامتثالا (وإذا لم يكن قربة) ولا طاعة لله تعالى ولا امتثالا للأمر الإلهي (لم يلزم) فعله والاتيان به (بالنذر) ولا يصح (إذ) النذر لا يكون إلا في الأفعال المطلوبة شرعا وما هو من القربات فلا (يلزم بالنذر ما ليس قربة) وطاعة لله تعالى ويكون الاتيان به امتثالا لأمر الله تعالى - به. و في بيان ذلك وما هو عليه في ميزان الشرع قال النبي - ﷺ: (من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه) وناذر فعل المنهي عنه ناذر معصية الله تعالى، فالواجب عليه تركه، وفي هذا يدخل ناذر صوم يوم النحر، فإنه قد نذر أن يعصي الله تعالى فالواجب عليه أن لا يفعل.

(نعم لو أمكن) بالدليل الشرعي إثبات كون النهي عن هذا الصوم نهيا عن أمر آخر غيره ملازم له أو مجاور له، فيتحقق بذلك (صرف) هذا (النهي (عن عين) هذا (الصوم نفسه إلى) هذا الأمر الآخر كـ(ترك إجابة دعوة الله تعالى) في هذا اليوم والإعراض عن ضيافته (فـ)ـإن (ذلك لا يمنع انعقاده) وصحته، لأنه حينئذ سيكون من أفراد الصوم المأمور به فيكون طاعة وقربة، (لكن ذلك) الصرف (أيضا فاسد) لأن النهي الأصل فيه التسلط على ذات المنهي عنه وعينه إلا بدليل يدل على خلاف ذلك ويقضي به، ولا دليل يصرف هذا النهي

الوارد في هذا الصوم عن هذا الأصل فوجب بقاؤه على أصله في حقه (كما سبق) ذكر ذلك (في القطب الأول)من هذا الكتاب وذلك في «مسألة مرجع النهي ومورده».

(فإن قيل) ما لنا نرى بعض المناهي قاضية بالفساد ودالة عليه دون بعض (ف)إنه كما هو معلوم (قد حمل بعض المناهي في) نصوص (الشرع على الفساد) لما نهى عنه بها كما في النهي عن بيع حبل الحبل والربا ونحو ذلك (دون البعض) كما في النهي عن تلقي الركبان وعن بيع حاضر لباد، وما ماثل ذلك ممل لم يفد فيه النهي الفساد (فما) هو الضابط الذي يفرق به بين النهي القاضي بالفساد، والنهي الذي على خلافه في ذلك وما هو (الفيصل) الذي يفصل به في ذلك، ويحتكم إليه فيه، فإن هذا الاختلاف في اقتضاء النهي لما ذكر محل إشكال.

(قلنا) جوابا عن ذلك أن (النهي لا يدل على الفساد) لا لغة ولا شرعا (وإنما يعرف فساد العقد) المنهي عنه (و) كذلك فساد (العبادة) المنهي عنها (بفوات شرطه) أي شرط ما ذكر من العقد والعبادة (وركنه) يعني أو ركنه فالواو بمعنى (أو) أوفواتهما معا، وعليه فالفساد ثمرة سقوط ما تتوقف عليه صحة العقد وحصول الغرض المقصود منه شرعا من أركان وشروط.

(ويعرف الشرط) الذي تتوقف صحة ما ذكر من العقد والعبادة على وجوده وحصوله قائما بالمشروط فيه (إما بالإجماع) واتفاق الأمة على أنه شرط في شيء من ذلك -العبادة أو العقد- (ك)ما في (الطهارة) طهارة الحدث (في الصلاة) فإنها شرط ثابت بالإجماع. وكذا طهارة الخبث فيها، لكن عند من يجعلها شرطا فيها (و)كذلك (ستر العورة) بكثيف لا يشف. وكون هذا شرطا بالإجماع فيه نظر، إذ هو موضع خلف بين من يجعله شرطا ومن يجعله واجبا وفي رأيين آخرين ضعيفين أنه مندوب أو سنة.

فالمالكية -مثلا- اختلفوا فيه على هذه الصورة قال الشيخ خليل رَحِمَهُ ٱللَّهُ (هل ستر عورته بكثيف وإن كان بإعارة أو طلب أو نجس وحده كحرير وهو مقدم شرط إن ذكر وقدر وإن كان بخلوة للصلاة) -أي هل الستر للصلاة شرط في صحتها فتبطل بترك أو واجب غير شرط فيأثم تاركه عمدا أو يعيد في الوقت كالعاجز والناسي بلا إثم (خلاف)- (و)كذلك (استقبال) عين (القبلة) أي مقابلة ذات بناء الكعبة بجميع بدنه بأن لا يخرج شيء منه ولو عضوا، وهذا الحكم لمن بمكة ومن في حكمها ممن تمكن له مسامتته ولا يكفي اجتهاد ولا جهتها في حق من هذا حاله. وأما غيره ممن لا تمكن له مسامتتها فإنه يصلي إلى جهتها.

(وإما) أن يعرف (بنص) يرد إما بصيغة الاثبات كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، (وإما بصيغة النفي كقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: (لا صلاة إلا بطهور) تقدم تخريجه بلفظ: «لا تقبل صلاة إلا بطهور». و: «لا تقبل صلاة بغير طهور». و: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور».

(ولا نكاح إلا بشهود) أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد مرفوعا بلفظ: «لا نكاح إلا بولي ولا نكاح إلا بشهود».[1]

(وإما) أن يعرف (بالقياس على) شرط (منصوص) كما في قياس اشتراط النية في الوضوء على اشتراطها في التيمم. هذا ما يعرف به كون شيء ما شرطا في العبادات وفي المعاملات، وبفواته يفسد ما هو مشروط فيه من عبادة أو معاملة، والمنهي عنه قد يقع فيه هذا الفوات فيفسد بهذا الفوات لا بذلك النهي الوارد فيه (و) هكذا (ف)إن (كل نهي يتضمن) اقتراف ما كان عنه من منهي عنه

---

(١) رقم: ٤٦٩.

و(ارتكابه الاخلال بالشرط) الشرعي فيه (ف) إنه (يدل على الفساد)- فساد ذلك المنهي عنه -وبطلانه- (من حيث الاخلال ب) ذلك (الشرط) واسقاطه (لا من حيث) ورود (النهي) في ذلك المنهي عنه الفاسد.

(و)في مجرى التمثيل لذلك نورد -على سبيل المثال-عقد البيع، فقد تقرر شرعا في حصول صحته وتحققها شروط، منها أن من (شرط) الشيء (المبيع) أي الشيء الذي يصح بيعه شرعا (أن يكون مالا) وهو -كما عرفه بذلك بعض المالكية: ما تتعلق به الأطماع و يعد للانتفاع. أو ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره. وهو في التعريف الشافعي له: ما له قيمة يباع بها وتلزم متلفه وإن قلت وما لا يطرحه الناس كالفلس ونحوه.

هذا هو تعريف المال، ومن شرط المال المبيع كذلك أن يكون (متقوما) له قيمة معينة، و)من شرطه أيضا (أن يكون مقدورا على تسليمه) فلا يجوز بيع الشخص ما لا يملكه ولا يقدر على تسليمه لمن اشتراه منه لحديث حكيم بن حزام في ذلك وهو قوله أتيت النبي ﷺ (فقلت يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي أبتاع من السوق ثم أبيعه؟ قال: (لا تبع ما ليس عندك).

وبذلك فبيع المرء ما ليس عنده بيع فاسد باطل. لأن القدرة على التسليم شرط في المبيع. فكان ذلك هو موجب هذا الفساد، لا ما ورد في ذلك من النهي المذكور.

(و)من شرط المبيع -أيضا- (أن يكون معينا) أي معلوم العين للمتعاقدين لما ورد من النهي عن العقد على ما فيه الغرر والجهالة من مفردات الغرر. على خلاف بين الفقهاء في أحكام صور الفروع الفقهية الواردة في ذلك.

و(أما كونه) أي المبيع (مرئيا) مشاهدا بالعين (ففي اشتراطه خلاف) بين الفقهاء. والذي اشتهر هو اشتراط العلم وليس الرؤية.

هذه شروط المبيع (و) أما (شرط الثمن) فهو (أن يكون مالا) -وقد تقدم ذكر تعريفه- وأن يكون (معلوم القدر) للمتعاقدين كعشرين درهما، أو ثلاثين دينارا ونحو ذلك. (و)معلوم (الجنس) كالعين وكل ما يمكن أن تقوم به المعاوضات والتمر والحبوب، ونحوه.

وقد ذكر بعض الفقهاء شروطا أخرى للمبيع والثمن، منها:

أ- أن يكون المبيع طاهرا عينه. زاده المالكية والشافعية.

ب- أن يكون الثمن والمثمون مملوكين للمتعاقدين.

والبيع الثمن فيه شرط بخلاف النكاح فإنه (ليس من شرط) صحة النكاح) وانعقاده (الصداق) مهر المرأة (فلذلك) وهو كونه غير شرط فيه (لم يفسد) النكاح (بكون النكاح) هذا معقودا على) إعطاء (خمر أو خنزير أو) شيء (مغصوب) في الصداق، (وإن كان ذلك) وهو إعطاء ما ذكر (منهيا عنه) شرعا، لقوله تعالى ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾- ونحو ذلك. وهذا الذي ذكره المصنف إنما هو على مذهب من لا يرى كون الصداق شرطا.

أما على مذهب المالكية -مثلا- فإن الصداق من أركان العقد. قال ابن عاصم:

والمهر والصيغة والزوجان ... ثم الولي جملة الأركان

ومن المالكية من يجعل هذه الأربعة كلها شروطا، ومنهم من يفصل في ذلك.

هذا ما يتعلق بهذا الفرع الفقهي.

(و) تفريعا على ما تقدم أيضا وهو أن النهي لا يقتضي الفساد، تقرر أنه (لا

فرق بين الطلاق السني) وهو الذي ما اجتمعت فيه شروط أربعة ومهما اختل واحد منها أو كلها صار بدعيا. وفي بيان هذه الشروط الأربعة قال ابن عاصم:

من الطلاق الطلقة السنية ... إن حصلت شروطها المرعية

وهي الوقوع حال طهر واحدة ... من غير مس وارتداف زائدة

قال التسولي: والمعنى أن الطلاق السني له شروط أولها أن يوقعه في وقت الطهر لا في وقت الحيض والنفاس، وأن يكون طلقة واحدة لا أكثر وأن لا يكون مسها أي وطئها في ذلك الطهر الذي طلقها فيه، وأن لا يردف في العدة طلقة زائدة على الطلقة الأولى، وزاد في التلقين شرطين آخرين: أن لا يكون في طهر تال لحيض طلق فيه وأجبر على الرجعة، وأن تكون المرأة ممن تحيض لا يائسة أو صغيرة اه. ويغني عن الثاني قوله حال طهر لأن الطهر ما تقدمته حيضة وتأخرت عنه أخرى، وذلك مفقود في اليائسة والصغيرة، فلو أراد الناظم الإشارة إلى ذلك لقال: ممن تحيض ليس في طهر تبع طلاق مجبور على أن يرتجع قاله (ت) وحينئذ فإن توفرت هذه الشروط الخمسة أو الستة كان الطلاق سنيا أو منسوبا لما أذنت فيه السنة وأباحته وليس المعنى أنه يكون مع الشروط سنة يثاب على فعله كما هو المتبادر، بل المعنى أن السنة والشرع أذنا في فعله وتركه فهو مباح الفعل لا راجحه وفي الحديث: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق».[1]

(و)الطلاق (البدعي) وهو الطلاق الذي اختل فيه شرط من الشروط المذكورة بله كلها؛ كالطلاق الموقع في الحيض، والطلاق بالثلاث باللفظة الواحدة، يعني أنه لا فرق بينهما (في) حصول (شرط النفوذ) وترتب الثمرة والوقوع والانعقاد (وإن اختلفا في التحريم) فالطلاق السني مباح مشروع بخلاف البدعي فإنه على

(1) البهجة في شرح التحفة (١/ ٥٣٧)

خلافه، ولكنه إذا وقع نفذ وانعقد كالطلاق السني بلا فرق بينهما في ذلك. وهذا أيضا دليل على أن النهي لا يقتضي الفساد، لأن الطلاق البدعي منهي عنه ومع ذلك صار عقدا -نافذا- وإن كان منهيا عنه ومحرما.

(فإن قيل): إن هذا المحل -اقتضاء النهي الفساد- صالح لتفصيل الحكم في شأنه (فلو قال قائل) بناء على هذه الصلاحية: إنني أرى أن المصير إلى التفرقة بين حكم النهي الذي ورد لذات المنهي عنه وحكم النهي الذي ورد لوصفه فأقول في ذلك (كل نهي رجع إلى عين الشيء) المنهي عنه (فهو دليل الفساد) أي فساد ذلك الشيء المنهي عنه، وحجته القاضية به (دون ما) يعني دون النهي الذي (يرجع إلى غيره) غير المنهي عنه كوصفه- كما في صيام يوم النحر عند الحنفية أو لازمه، كما في الصلاة في الأماكن المنهي عنها (فهل يصح) هذا التفصيل، فإنه ممن ذهب إليه الحنفية في جملة ما ذهبوا إليه من التفصيل في هذه المسألة، ووافقهم عليه جماعة من أهل المذاهب الفقهية الأخرى على وجه جملي، فماذا ترون في هذا القول؟

(قلنا) جوبا عن هذا (لا) يصح ذلك التفصيل ولا يقبل لأنه مبني على اعتبارات لا تفيده ولا تدل عليه (لأنه لا فرق بين النهي عن إيقاع (الطلاق في حال الحيض و)النهي عن (الصلاة في حال الحيض و) النهي عن (الصلاة في الدار المغصوبة) فالنهي في هذه المواضع وغيرها حقيقته واحدة وما استند إليه في بناء هذا التفصيل فاسد لأمرين:

أحدهما: أنه غير موجب لما ذكر لعدم وجود المناسبة بين ما قرر في ذلك وبين ما أسند إليه من مناط -النهي للذات، والنهي للوصف- إذ لا فرق بين الذات والوصف في الأحكام، لأن الوصف والموصوف شيء واحد، ثم إنه حكم على الذات على كل حال.

ثانيهما: أن تعليل كل منهي عنه بأنه منهي عنه لا لعينه ممكن ومحتمل (لأنه إن أمكن) وجاز (أن يقال) فيما ذكر من الطلاق في الحيض والصلاة في الدار المغصوبة: إنه (ليس منهيا عن) هذا (الطلاق) في حال الحيض (لعينه ولا عن) هذه (الصلاة) في الدار المغصوبة (لعينها بل لـ)حصول ذلك الطلاق و(وقوعه في حال الحيض ولـ)حصول تلك الصلاة و(وقوعها (في الدار المغصوبة أمكن) كذلك (تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض) فيقال في ذلك إنه لم ينه عن هذه الصلاة لعينها وإنما نهي عنها لوقوعها في حال الحيض، وبذلك يتحقق أنه قد نهي عنها لوصف خارج منفك عن حقيقتها، وبذلك يجري في حقها ما يجري فيما ذكر من الطلاق والصلاة من الصحة.

وهذا يؤدي إلى أن تتساوى المناهي وإلى الجهل بضابط ما يفسد منها مما لا يفسد وإلى فقده.

وإذا انتهى النظر إلى ثبوت هذا الأمر وتقريره فإن هذا التفصيل قد ظهر أنه لا يصلح ضابطا لهذا الفرق-الفرق بين النهي الذي يفيد الفساد والنهي الذي لا يفيده-، وموجب ذلك وجوب عدم الالتفات إلى هذا التفصيل ضابطا في هذا الشأن، وإذا علم هذا (فـ) إنه يتقرر به أنه (لا اعتماد) في معرفة المنهي عنه الفاسد وغير الفاسد (إلا على فوات الشرط) فالمنهي عنه إذا كان قد سقط منه شرط من شروطه فهو فاسد- كما تقدم ذكر ذلك وبيانه (ويعرف) هذا (الشرط (بدليل يدل عليه) كالإجماع والنص والقياس مما يدل على أنه شرط (وعلى) وجود (ارتباط) وتعلق (الصحة به) أي بوجوده لتوقفها عليه. هذا هو موجب الفساد وسببه (ولا يعرف بمجرد النهي) على الاطلاق (فإنه لا يدل وضعا) أي لغة (و) لا شرعا (كما سبق) ذكر ذلك وبيانه (في المسألة) السابقة (التي قبل هذه) المسألة.

وبهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة وبانتهائه فيها ينتهي القول كذلك - في هذا القسم الثالث المخصص لبيان الأمر والنهي وما يتعلق بهما من مسائل ومباحث ومضامين معرفية أودعت في أحشائها. (وهذا القدر) الذي أوردناه من ذلك (كاف في) الذي خصص له هذا القسم من بيان (صيغة الأمر والنهي) ومسائلهما وما يتعلق بها من بحوث ومضامين.

فقد أتينا في ذلك كله بما هو مطلوب الاتيان به فيه، ولم نخل بذكر شيء من ذلك مما رأينا أنه ينبغي ذكره وإيراده. وأنت خبير بأنا قد فصلنا الأحكام وميزناها عن مسائل هذا القسم (فإن ما يتعلق منه) أي من القدر الذي يذكر عادة في هذا الشأن، ويتصل (بحقيقة الوجوب والتحريم ويضادهما) كالإباحة (ويوافقهما) كالندب الذي يوافق الوجوب من حيث كونه مطلوبا فعله، والكراهة التي توافق التحريم من حيث كونه مطلوبا تركه (قد ميزناه) وفصلناه ذكرا (عما يتعلق بمقتضى الصيغة) وموجبها (وقرناه في القطب الأول عند البحث عن حقيقة الحكم) وفي مجرى بيان حقيقته وأقسامه، وإنما وقع التمييز والفصل بين الأمرين -مقتضى الصيغة والبحث عن حقيقة الحكم- لكون النظر فيهما مختلفا (فإن ذلك) النظر الذي في حقيقة الحكم (نظر عقلي) لأن متعلقه الماهيات، وهي أمور اعتبارية منتزعة بالعقل مأخوذة به (و) أما (هذا) النظر المتعلق بالصيغة فإنه (نظر لغوي) لأن اللغة هي محل النظر والبحث ومأخذ الأحكام في ذلك، وذلك (من حيث دلالة الألفاظ) بوضعها اللغوي (فلذلك) الذي ذكر من الاختلاف في حقيقة النظرين فصلنا هذا الطرف المتعلق بالحكم عن هذا الذي يتعلق بالصيغة، وقد مضينا في ذلك (على خلاف عادة الأصوليين) الذين يجمعون بين الأمرين ولا يميزون بينهما.

وبهذا انتهى الكلام على وجه التمام على هذا القسم الثالث.

فهرس الموضوعات

